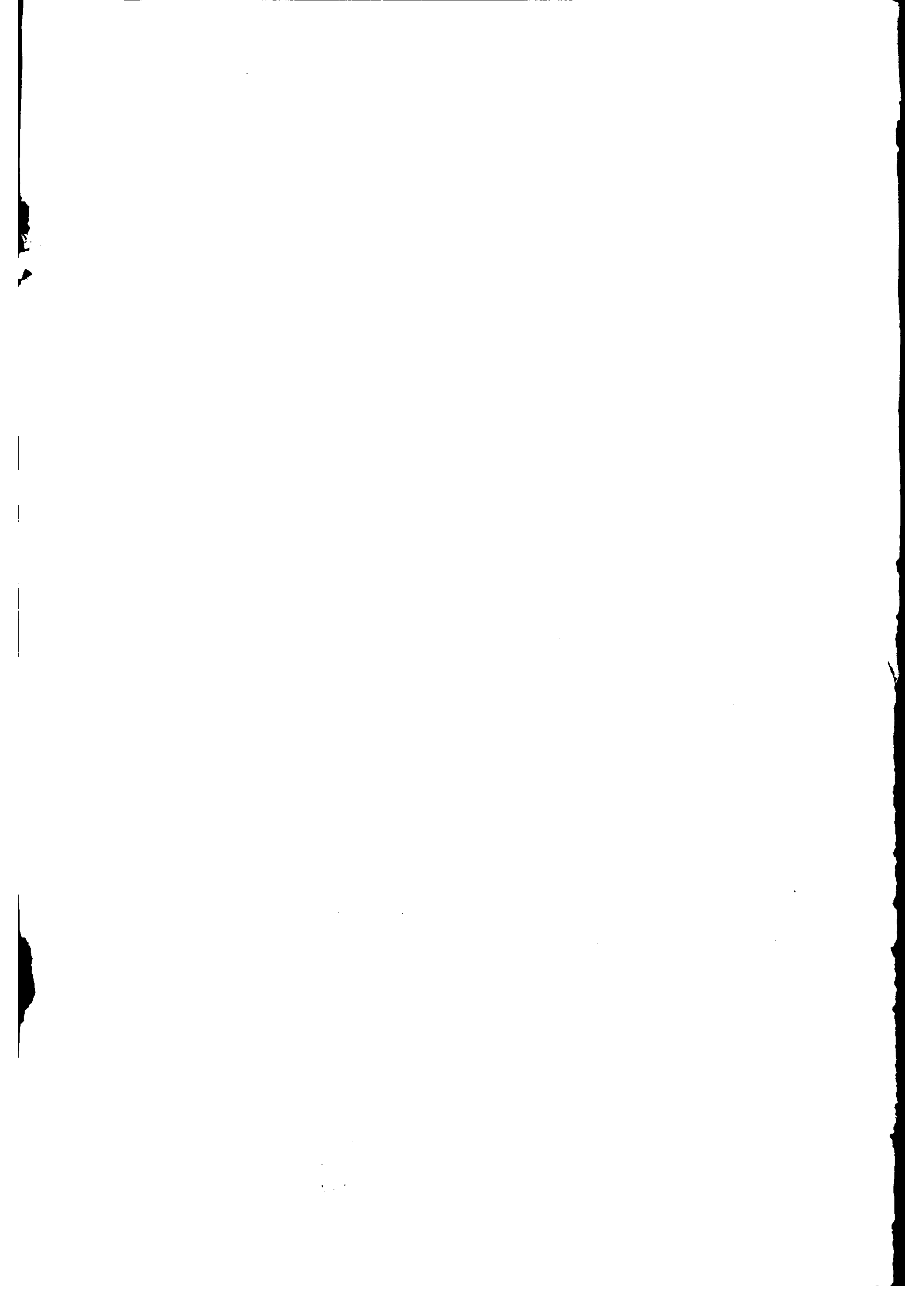
الدكتور
حسن محرم السيد الحوينى

تأملات نقدية إسلامية
فى الفلسفة الوجودية

الطبعة الأولى
١٤٠٦ هـ — ١٩٨٦ م
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

دار الطباعة المحمدية
درب الأتراك بالأزهر - القاهرة



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

من الحق أن اعترف بطول ترددى قبل اتخاذ قرارى الخاص بالكتابة عن الوجودية ، ولعله كان من أبرز أسباب هذا التردد أن الكتابة فى هذا الموضوع تأتى فى مرتبة متأخرة نسبياً من الأولويات التى فرضتها على ظروفى العلمية ، وأن هذا الفكر الوجودى قد أحاط نفسه بكثير من القضايا والمصطلحات والعبارات المغرقة فى الغموض والابهام .

وذلك نتيجة لمرونتها ولولبيتها بحيث توهم ظواهرها غير ما تدل عليه فى كثير من المقاييس الفلسفية المتعارف عليها ، أو نتيجة لجدتها وقلة العهد بأمثالها مما أضفى على كثير من جوانب هذا الفكر قدراً كبيراً من الصعوبة والمعاناة من حيث فهمه وتحصيله فضلا عن استيعابه والإحاطة به . لاسيما إذا كان الأمر يتعلق بالعزم على الكتابة عن هذه الحركة الفلسفية ونقلها إلى الغير على شىء من التبسيط والتيسير قدر المستطاع . وإلا فلا جدوى من قيام المرء فى هذا المجال بعمل لا يؤدى هذا الغرض .

ولما حان الوقت للاقدام والعزم على إعداد دراسة لهذا الفكر وتقديمها إلى القراء المفتونين ببريقها ولمعان فكرها ، أو غير المفتونين بذلك ممن تدفعهم الرغبة الملحه إلى معرفه شىء عن حقيقتها ، ولم يخل الأمر من أسباب أخرى وراء هذا الاقدام والعزم على القيام بهذه الدراسة ، وتقديمها على نحو ما جاءت فى هذا الكتاب .

كان من بين هذه الأسباب على سبيل المثال لا الحصر ما كثر تناهيه إلينا قراءة أو سماعاً على مستوى الصعيد الأكاديمي والفكرى والثقافى على العموم من كلام حول قيمة هذه الفلسفة وغايتها . كالقول بأنها إنما تهدف إلى تخليص حرية الفرد من إستبداد الجماعة ودكتاتورية السلطان والدفاع عن إستقلال الإنسان وحقوقه ، وصيانة الكرامة الانسانية إلى آخر هـذه الادعاءات والشعارات التى يطلقها من وقت لآخر المفتونين بالوجوديه فى مؤلفاتهم أو على صفحات الصحافة الجماهيرية فى بلدنا .

ولا شك أن مثل هذه الشعارات أو الاراء يروج ويشتد رواجه فى أيام كأيامنا هذه ، ترتفع فيها الأصوات ، ويكثر فيها الكلام ، بهذا الشكل الحماسى حول الدعوة إلى الديمقراطية وحرية الفكر والرأى الآخر وحرية الكسب والعمل . وهلم جرأ .

وفى هذا المناخ الطيب قد تروج بعض المذاهب والايدلوجيات الهدامة باسم الحرية أو تحت شعار الدعوة إلى استقلال الفرد ناهيك بما نسمعه ونقرؤه من قول بأن الفلسفة الوجودية لا تتصادم فى مبادئها وغايتها مع الدين الإسلامى مطلقا . أو على الأقل فى جانبها المؤمن .

إذ أن من الفلاسفة الوجوديين من هم متدينون مؤمنون بالله . وقد يقوم أصحاب هذه الدعاوى بمحاوله إثباتها حين يعرضون بعض الجوانب المشرقة فى الفلسفة الوجودية . وقد لا يدرى القارىء أو المستمع إلى هذه الدعاوى أن إشراق هذه الجوانب إنما هو من جنس إشراق هذه الفتات الزجاجية المتناثرة على الرمال تحت أشعة الشمس .

لهذه الأسباب ولغيرها كان لا بد لى من القيام بانجاز ما وضعته فى

خطتى العلمية منذ زمن غير قصير من هذه الدراسة التى يحتويها هذا الكتاب . محاولا ما استطعت أن أكشف عن حقيقة هـــذه الفلسفة فى مبادئها وغاياتها . حتى ينجلى هذا الغموض وهذا الابهام الذى تختفى وراءه حقيقة ما يثار حول هذه الفلسفة وقيمتها من دعاوى ومزاعم ،

وكان من الضرورى والحالة هذه أن أجعل منهجى فى هذه الدراسة منهجاً تاريخياً نقدياً .

أقوم فى جانب من الكتاب بعرض قضايا هذه الفلسفة ومقولاتها من واقع النصوص التى تضمنتها كتب الفلاسفة الوجوديين أنفسهم . أو من نصوص نقلـــها عنهم كتاب ومفكرون محايدون . أو كتاب ومفكرون مفتونون بالوجودية والوجوديين . أو آخرون وقفوا على أكثر السلبيات أو الكثير منها مما تحتويه هذه الفلسفة .

كما قمت فى الجانب الآخر من الكتاب بمناقشة هـــذه القضايا والمقولات ومقابلتها من جهة بالمذاهب الفلسفيه السابقة على الوجودية أو المعاصرة لها بقدر المستطاع . ثم مقابلتها من جهة أخرى وفى خطوة أساسية وجوهرية فى منهجى الذى اتبعته بحقائق الدين الاسلامى وعقائده . لأن هدفنا الأساسى فى الحقيقة هو الكشف عن حقيقة هذه المذاهب والايدلوجيات الفلسفية والفكرية . وبيان زيفها أو إصالتها فى معيار الاسلام وعلى ضوء حقائقه وأصوله ويأتى كل غرض بعد ذلك فى المرتبة اللاحقة . وهذا هو ما التزمته من منهج فى كل ما قمت بالتصدى لدراسته والتأليف فيه من هذه المذاهب والتيارات الفلسفية والفكرية المعاصرة للإسلام .

هذا واسأل الله أن تكون هذه المحاولات خالصة لوجهه وابتغاء مرضاته . وأن تؤتى بفضل الله ثمارها الطيبة فى خدمة الدين والعلم وهداية المتشوفين إلى معرفة الحقيقة .

الدكتور حسن محرم السيد الجوينى
فى صبيحة السابع من ذى الحجة سنة ١٤٠٦ هـ
الموافق الثانى عشر من أغسطس ١٩٨٦م

أضواء حول تعريف الوجودية

وخصائصها

الوجودية عنوان على تيار فلسفي طالت حيرة الباحثين والمعنيين بدراسة المذاهب الفلسفية والأيديلوجيات الفكرية حول تقويمه ورسم ملامحه الفكرية ربما لصعوبة الفهم لمبادىء هذه الفلسفة وعناصرها فضلا عن غموض غاياتها الحقيقية .

وإن المطالع لما ظهر من كتب ومؤلفات عن الوجودية ما ترجم منها وما أعد من أفكار خاصة ، ليدرك الخلاف الحاد الذى أشرنا إليه خصوصا أن كل متناول لقضاياها ومشاكلها إنما يبنى تقويمه لها على أسس من عقيدته الخاصة وأيدلوجيته التى يؤمن بها .

ولكن ذلك لا يعنى خلو الجو الفكرى من بحث موضوعى هنا أو هناك ، وهو فى الغالب بحث يهتم بالعرض التاريخى أكثر من أهتمامه بالعرض المذهبى لأعلامها . وإن لم يستطع مثل هذا الباحث التجرد بشكل نهائى من التحليل لعناصرها ومبادئها ، وفقا لما تمليه عليه ضرورة التمييز بين اتجاهات روادها ونزعاتهم ، أو التنبيه عليها على الأقل .

فإن الإختلافات بين رواد الوجودية ومذاهبهم هى من الحدة والصرامة بحيث لا تخفى إلا على من تناولها بقراءة سطحية وقنع منها بملاحظات عامة لفروق عرضية حالت دون تنبهه لما بينها من فروق جوهرية لا تتضح إلا لمن يعمقها ويسبر أغوارها .

ولعل مرجع هذه القناعة لقارىء الوجودية بهذه الدرجة المسطحة ، ما أشرنا إليه قبل قليل من صعوبة فهمها وجدة مصطلحاتها ، وانقطاع الصلة بشكل بينها وبين الفلسفات التقليدية بصفة عامة .

وأول مايواجه الدارس والباحث فى فهم أو تناول هذا التيار الفلسفى بشكل منهجى هو تعريف الوجودية والكشف عما فى باطن هذا اللفظ من دلالات ولا يخفى علينا الآن ما وراء مشكلة التعريف من أسباب .

وإن كنت أستطيع أن أذكر هنا بحدة الاختلاف المذهبى بين فلاسفة الوجودية ، بحيث يصح القول أن فى هذا التيار يشتهر هذا الفيلسوف أو هؤلاء الفلاسفة بهذا المذهب الوجودى ، أو تلك الفكرة الوجودية ، بينما يشتهر غيره من الفلاسفة الذين يندرجون تحت هذا العنوان ، بمذهب مخالف أو اتجاه مغاير بشكل واضح فى كثير من الأحيان بحيث يمكن أن نجد أنفسنا بصدد وجوديات متعددة لكل منها خصائصها ومميزاتها الفريدة .

وهذا يعنى إلى حد كبير أن يكون لكل وجودية من هذه تعريفها الخاص ، إلا أننا نجابه فى هذا الصدد بعداً آخر للمشكلة حيث نرى أن ثمة أموراً تعم هذه المذاهب على تباينها كوجهات نظر مشتركة بين أصحابها .

وإذا كان علينا منهجياً أن نسهم بقدر من الحل لمشكلة التعريف مادمنا قد تصدينا للكتابة فى هذا المجال ، فأنه ليس بعد الآن من السير فى خطوات نحوه حتى نظفر بتعريف شامل لمعظم جوانب الموضوع إن لم يتيسر التعريف الجامع المانع على مصطلح أهل المنطق .

والخطوة الأولى التى يجب أن نخطوها هى التحليل اللغوى لكلمة الوجودية ، ولا ريب أننا هنا بصدد نسبة إلى الوجود . وطبيعى أن ينتسب فلاسفة هذا التيار كما ينتسب تيارهم هذا وفلسفتهم إلى الوجود ما دامت كلمة الوجودية عنوانا على هذه الفلسفة ، أى ما دام هؤلاء يسمون بالوجوديين ومادامت هذه الفلسفة تسمى بالوجوديه .

ومن حيث المبدأ نستطيع أن ندعى تأسيساً على أن هذه الفلسفة تجعل من الوجود منطقها ونقطة ارتكازها وأساساً يبنى عليه الفلاسفة الوجوديون

صرحهم الفلسفى وكيانهم العملى وهذه هى الخطوة الثانيه أعنى التحليل الفلسفى لكلمة الوجودية .

ولكن إذا كانت كثير من الفلسفات التقليدية وعلى رأسها كل ما تنتسب إلى الفلسفة المثالية أو الواقعية تجعل من الوجود نقطة البداية لقضاياها ومباحثها أو إن شئت فقل أساساً لنسقها الفكرى فى مختلف مناحيه وتشعباته .

فهل تنتمى الفلسفة الوجوديه — حين ارتكزت على الوجود بداية لرحلتها — إلى هذه الأسرة الفلسفية ؟ ولا تعوزنا الإجابه الواثبه إلى الذهن مباشرة بالسلب حيث مازلنا نذكر أن الفلسفه الوجوديه هى على النقيض من الفلسفات التقليديه والفلسفه المثاليه بوجه خاص .

وهنا يجب تأكيداً لذلك أن نذكر أن كير كجورد (١) وهو المنبع الأول للوجوديه قد حمل أشد ما تكون الحملة عنفاً وضراوة على استاذه هيجل (٢) — وهو أبو المثاليه الحديثه — وكل من دفع التيار الوجودى إلى التدفق بعد كير كجورد من أمثال ياسبرز (٣) وهيدجر (٤) ومرسل (٥) وحتي سارتر (٦) وغيرهم ممن لهم إسهامات صارمه فى تكوين الأنساق

---

(١) هو المفكر الدينماركى سورين كير كجورد . ولد فى كوبنهاجن عاصمه الدينمارك فى ٥ آيار سنه ١٨١٣ وتوفى سنه ١٨٥٥ م وقد اتفقت كلمه المؤرخين للفلسفه الوجودية على أن كير كجورد كان صاحب طريقه أو تجربه ذاتيه ولم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق .

(٢) هو الفيلسوف الألمانى جورج هيجل المتوفى سنه ١٨٣١

(٣) هو الفيلسوف الألمانى كارل يسبرز ولد سنه ١٨٨٣

(٤) هو الفيلسوف الألمانى مارتن هيدجر ولد فى قريه مسكوش ١٨٨٩

(٥) هو الفيلسوف جبرائيل مارسل ولد سنه ١٧٧٩

(٦) هو الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر ولد سنه ١٩٠٥

الفلسفيه لهذا التيار ، لم يكونوا أقل درجه فى الرفض والمقاومه لجميع الفلسفات التى تقيم أنساقها على أساس من التجريد والتعلق بالمطلق والكليات العقليه مهما تكن طبيعه هذه الفلسفه أو تلك . منتهين فى غير تردد إلى أنه لا المثاليه ولا الواقعيه ولا حتى الفلسفه الدينيه قد نجحت واحدة منها فى حل مشكلة الوجود ، فإن الوجود المطلق الذى هو أعم الأجناس وفوق جميع الكليات والمقولات ، والذى لا يحد بجنس ولا فصل لغموض ماهيته وعدم إندراجه تحت جنس هذا الوجود المطلق العام — ليس هو على القطع الوجود الحقيق .

فشكلة الوجود لم تجد لها حلا فى رأى الوجوديين منذ أثارها الإيليون لأول مرة فى العصر الأغريقى ، وجانب الحل الحاسم الفلاسفه الواقعيون وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو فى الطور الأول والثانى فى مقالة البيتا (ف ٤) من كتاب مابعدالطبيعه . ومن نهج النهج الأفلاطونى من فلاسفه العصور الوسطى من أولئك الذين أعتبروا الوجود الكلى المطلق هو الوجود الحقيق والأسمى .

ولا ننسى أن هيجل بين فلاسفه العصر الحديث كان معنياً بهذا الأتجاه أشد العنايه ، وكان تبرير الوجوديين لموقفهم المضاد أن الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وجوداً حقيقاً [لأنه إما وجود محدد صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه فى الواقع إلا بالتجريد من الواقع ، وأما وجود كلى على هيئه الروح المطلقة أو الصورة أو التصور ، وهذا الوجود وأن كان أقرب إلى الواقع من الأول ، وأكثر ميلا إلى العينية والتقوم ، فإنه هو الآخر نوع من التجريد ، إذ فيه يفنى الفرد أو الشخصية فى كلى غامض لا نستطيع أن نحده ونعنيه إلا بواسطة الفرد ، أى أننا سنضطر إلى العود إلى الفرد فى نهاية الأمر] (١) .

---

(١) الزمان الوجودى تأليف عبد الرحمن بدوى الطبعة الثانية ص ٣٤

ويرفض الفلسفة الوجودية لحقيقية الوجود المطلق لأنها ترفض كل الرفض فكرة الكلي المطلق ، ولو كان فيما يرى هيجل كليا متقوماً ، ولو كان كذلك على نحو ما يذهب إليه أوغست كومت(١) نراها تتشبث بالجزئي ، وتجعل الوجود الذي ترتكز عليه هو الوجود الفرد المتميز بالحرية المطلقه والإمكان المحض .

(١) يذهب أوغست كومت إلى أن الإنسان كلي مستقل بذاته بينما لاتراه الوجودية إلا جزءاً من كل هو العالم .

إتجاهات مختلفه فى تعريف الوجودية

لكن قبل أن نفحص مدلولات ماورد فى هذه العبارة من ألفاظ الفردية، والحرية، والإمكان، ندعى أولا أن المعنى بهذا الوجود بطبيعة الحال الوجود المعين فى مقابلة الوجود المطلق المنبوذ لدى الوجودية، ونتساءل ثانيا عما إذا كان يعنى بهذا الوجود المعين — الذى جعلوه موضوعا لفلسفتهم — هو وجود الإنسان فى واقعه العينى.

أم يعنى به وضعا خالصا أو واقعة خام لم تكتمل ماهيته بعد؟

والواقع أننا نواجه ثمة إتجاهين لدى مؤرخى الوجودية ونقادها الذين تصدوا لتعريفها.

التعريف الأول للوجودية :

فالاتجاه الأول يرى أصحابه أن الوجودية ماهى إلا التصميم المشترك على التجربة العينية المعاشة والاندفاع إلى دراسة الإنسان مباشرة أى جعل الإنسان فى واقعه العينى نقطة البدأ بدلا من جعله نقطة الوصول، وعدم اللحاق به إلا بعد بحث يبدأ من طريق مجرد، يبدأ بالله والوجود والعالم والمجتمع وقوانين الطبيعة والحياة، كما كان هو الشأن فى صنيع الفلاسفة السابقين الذين سلكوا طريق التجريد حتى وصلوا إلى الإنسان فى نهاية المطاف على نحو مارأينا.

تقويم التعريف :

لكن هذا التعريف أعنى التصميم على البدأ بدراسة الإنسان فى الحقيقة، لايميز الوجودية، ولا يمنع من إدراج كثير من الفلاسفة فى الوجوديين

وهم غرباء عنها بل ربما عارضوها بآرائهم من أمثال سقراط الذى جعله كير كجورد الوجودى الأصيل بين فلاسفة اليونان ، بينما هو مثال للفيلسوف المجرد عند نيتشه تلميذ كير كجورد وأحد مصادر الوجودية ، وربما أغرى كير كجورد بهذا الرأى مقولة سقراط المأثورة (إعرف نفسك) التى هبطت عليه فى معبد دولف .

ولم يقف الأمر عند سقراط بل عد بعضهم أيضا أفلاطون فى سلسلة الوجوديين مع أن يسبرر يرفض أن تحتوى فلسفة أفلاطون المغرقة فى المثالية على أى منهج وجودى لأن هذه الفلسفة تنتهى إلى التأمل فى عالم المجرد الخارج عن الوجود والذى لايرى فيه الإنسان إلا مجرد ظل لاواقعاً معاشاً .

وبعد ذلك لايستغرب أن يتسع تعريف الوجودية على نحو ماسبق إلى كل من أوغسطين وبسكال مع أنهما لم يسلما قط [بأن تحليل الإنسان أو تحليل الوعى فى واقعهما الفريد العينى يمكن أن يكفى فى أن يكشف لنا عن لغز مصيرنا ، وأن يبدد الظلمة التى تكتنف وضعنا ، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماما ويؤكدان أن تحليل الوضع الإنسانى لايمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عندما هو فى داخل الأشياء](١) .

وكما نسب البعض هؤلاء وغيرهم إلى الوجودية لمجرد أنهم انطلقوا فى فلسفتهم من تحليل الوجود الإنسانى فى واقعه العينى، وهم فى الواقع يبرأون منها كل البراءة لما ذكرنا ولغيره من الأسباب فثمة غيرهم من الفلاسفة لم يجرؤ أحد على إعتبارهم من الوجوديين مع أن ما أشرنا إليه من تعريف يتناولهم وفلسفتهم، أى أنهم جعلوا نقطة البدأ فى فلسفتهم هى فحص الواقع

---

(١) المذاهب الوجودية تأليف ريجيس جوليفيه ترجمة فؤاد كامل مراجعة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٩ ط دار مصر للطباعة .

الإنسانى ، وفى هذا الصدد يذكر جميع المفكرين المسيحيين بوجه عام وكثير من الكتاب الذين اتجهوا إلى أن يلتمسوا عند أنفسهم جواب السؤال عن أنفسهم أمثال إبيكتيت ، وسنيكاومونتانى ، ولاروسفوكو، وفوفنارج ، وروسو ، وجوبير ، وآمييل(١) .

نحن إذن أمام تعريف غير مميز للوجودية أو غير جامع مانع كما يقولون، لكنه على كل حال — وهو نقض جديد لمدى شموله وانطباقه — يتناول اتجاهين متقابلين لطائفتين من المفكرين الذين أطبق الجمهور على اعتبارهم وجوديين ، وهم جميعا يجعلون مبدأ فلسفتهم التحليل الوجودى للتجربة الإنسانية المعاشة فى فرديتها الموغلة على اختلاف بينهم فى الإتجاه والمنهج .

وقد يتفقون جميعا على الغاية المنشودة لديهم وهى الوصول إلى الحقيقة، فهذا كير كجورد ويسبرز يعتقدان أن هذا المبدأ لا يعنى إلا تجربة شخصية، والحقيقة التى يوصل إليها هى حقيقة نسبيه لاحقيقه عامه شامله ، ومن أخص خصائصها أنها لا سبيل إلى التعبير عنها للغير على الأقل بشكل مباشر.

ويعنى كل من مفكرينا كير كجورد ويسبرز بهذه التجربه الشخصيه الاتصال بمطلق الوجود الذى يضع الانسان عنده وعيه وإدراكه أنه موجود .

والشخص الوجودى الصادق مع نفسه كما يرى كير كجورد هو من يدرك أنه موجود فقط، أى أنه لا يعنيه شىء غير ذلك من صله له بالعالم الخارج عن ذاته ، وقد يلوح أن كير كجورد قد تناقض مع نفسه حيث عبر عن تجربته الذاتيه فى مؤلفاته للغير ، مهما يكن تبريره لذلك ، فهو الذى يرى أن الوجودى الصادق صامت حتى مع نفسه .

وحرى بنا أن نؤكد فى هذا الصدد أن كير كجورد ويسبرز كليهما

(١) المرجع السابق ص ١٠

يرفضان المذهبية فى الوجودية ويحملان حملة غاية فى العنف على كل من يرغب من الوجوديين أن يقيم مذهباً كلياً ، أو فلسفة شمولية فى الوجود ، تتناول الإنسان والعالم الذى تتحرك فيه وداخله رحلة الإنسان ، فذلك يعود بصاحبه إلى نوع من الفلسفة المثالية التجريدية التى عفت وأخفقت فى تقديم الحل الحاسم لمشكلة الوجود .

وإذا كان علينا الآن أن نبحث عن الطرف المقابل أو الاتجاه المضاد لفكر كير كجورد ويسبرز كما وعدنا بذلك من قبل ، فعلينا الآن أن ننبه إلى أن هذا الاتجاه ينسب إلى كل من هيدجر وسارتر ، وبالرغم من إتفاقهما مع كيركجورد ويسبرز على أن موضوع الفلسفة إنما هو تحليل التجربة العينية فى صورتها المغرقة فى الفردية إلى أقصى حد ، فإن هيدجر وسارتر قد أسسا مذهباً كلياً عاماً ، أو أقاما صرحاً فلسفياً موضوعياً لتفسير الوجود .

ومن ثم تعرضا لتهمة الانسلاخ عن الوجودية كما أرادها مؤسسها الأول كير كجورد ، ولا يفوتنا أن ننوه فى هذا الصدد بجبرايل مارسيل الذى اقترب من وجهة نظر كير كجورد ويسبرز ووافقهما فى حملتها على أنطولوجية هيدجر وسارتر فى وجوديتهما .

وليس من غرضنا هنا كما قد يكون متوهماً أن نعرض للتفاصيل الفكرية والفلسفية لشخصية من شخصيات الاتجاهين السابقين فذلك له مواضع لاحقة إن شاء الله وإنما غرضنا القريب هو أن نكون قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن تحليل التجربة العينية فى صورتها المغرقة فى الفردية أو تحليل الوجود الإنسانى فى واقعه العينى إلى آخر هذه الصيغ التى قصدت إلى تنويعها قصداً يمكن أن يعتبر من أخص خصائص الفلسفة الوجودية ، لكنه كما لاحظت بوضوح لا يصلح تعريفاً لها (١) .

---

(١) انظر على وجه الخصوص الصراع فى الوجود لبولس سلامة =

التعريف الثانى للوجودية فى رأى النقاد ومدى انطباقه عليها :

ولكننا لدينا تعريف آخر للوجودية أشرنا إليه فيما سبق ، وذكرنا أننا قد التمسناه عند النقاد والمؤرخين كما كان الشأن فى سابقه هذا التعريف هو أن الوجودية هى الفلسفة التى تقوم على أساس أن الوجود — من حيث هو وضع خالص وواقعة غفل — بلاطبيعة ولاماهيه ، وان الماهية أو الكينونة شىء يعرض له ، والوجود نفسه هو الذى يخلقها ويكونها بما يملكه من حرية ، والوجود نفسه حرية بمعنى أنه لا يتوقف ولا يرتكز على شىء غير ذاته .

وإذا أردنا صوغ هذه المعانى فى عبارة مختصرة قلنا : إن الوجودية هى الفلسفة التى تؤكد سبق الوجود على الماهية (١) ، وذلك على نقيض جميع الصور السابقة للفلسفة الكلاسيكية ، ولذلك رأى من تشبث بهذا التعريف من النقاد أنه هو المميز للوجودية عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها والتى لم تختلف فى جملتها على عكس هذا المبدأ تماما ، فلم يتجاوز فيلسوف واقعى أو مثالى فى عصر من العصور قبل ظهور المسألة خصوصاً على يد سارتر — القول بأسبقية الماهية على الوجود .

والواقع أن جان بول سارتر رائد الوجودية المعاصرة فى شكلها

= ط دار بيروت من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٦ ، وقارن بالمذاهب الوجودية من ص ١٠ إلى ص ١٦ ، وبيتارات فلسفية معاصرة للدكتور على عبد المعطى محمد من ص ٥٣٩ إلى ٥٤١

(١) الماهية يقصد بها كما هو معروف مجموعة الصفات الذاتية التى يكون بها الشىء هو هو ، والتى يتولى الكشف عنها التعريف الذى يصدق على الشىء فى جواب ما هو .

النهائى هو الذى أبرز هذه القضية ، أعنى سبق الوجود على الماهية بصورة واضحة بل إنه ليعتبرها محور فلسفته على الإطلاق ، وربما ذلك هو الذى حدا بالباحثين والمؤرخين أن يجعلوا من هذا المبدأ الأساس الرئيسى للفلسفة الوجودية بشكل نهائى .

ويكتب سارتر فى توضيح هذه المسألة فيقول (وكثير من الناس يعتقدون أن الماهية تأتى أولا ، ثم يأتى الوجود بعد ذلك ثم يشفع توضيحه هذا بالأمثلة — فالبازلاء مثلا تنمو وتستدير وفقا لفكرة البازلاء ، والخيار خيار لأنه يشارك فى ماهية الخيار — ثم يحاول سارتر تأصيل المسألة فيدعى أنها نابعة من الفكر الدينى ولا يمنع ذلك من القول بأن الواقع العلمى يؤيدها ، فالمهندس الذى يريد أن يبنى منزلا يجب أن يعرف بالدقه أى نوع من الموضوعات سينشىء .

ولو تناولنا أياً من الأشياء المصنوعة — كسكين مثلا — نجد أن السكين قد صنعها حرفى وان هذا الحرفى قد صاغها طبقاً لفكرة لديه عن السكاكين ، وطبقاً لتجربة سابقة فى صنع السكاكين ، وان هذه التجربة أكسبته معرفة هى جــزء لا يتجزأ من الفكرة المسبقة التى لديه عن السكاكين ، والتى لديه عن السكين التى سيصنعها ، وان الصانع كان يعرف لأى شىء ستستخدم السكين ، وانه صنعها طبقا للغاية المرجوة منها .

وإذن فماهية السكين مجموعة صفاتها وشكلها وتركيبها والصفات الداخلة فى تركيبها وتعريفها كلها سبقت وجودها ، وبذلك يكون لهذا النوع من السكاكين وجوداً معيناً خاصا بها ، وأنه وجود تكنيكى بمعنى أن السكين بالنسبة لى هى مجموعة من التركيبات والفوائد ، ونظرتى لكل الأشياء بهذه الطريقة تكون نظرة تكنيكية ، يسبق فيها الإنتاج على وجود الشىء وجوداً محققاً ، أى أنه قبل إن يوجد الشىء لابد أن يمر على مراحل عدة فى الإنتاج) .

أما فيما يتصل بصدور فكرة سبق الماهية على الوجود عن الفكر الدينى أساساً كما يزعم سارتر فيوضحها سارتر قائلا : (نحن عندما نفكر فى الله كخالق — وحديث سارتر — هنا عن المفكرين المتدينين لا عن نفسه — نفكر فيه طوال الوقت على أنه صانع أعظم، ومهما كان اعتقادنا سواء كنا من أشياع ديكارت أو من أنصار ليبنتز ، فإننا لا بد أن نؤمن بأن إرادة الله تولد أساساً أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع عملية الخلق ، بمعنى أنه عندما يخلق فهو يعروف تمام المعرفة ما يخلقه ، فإذا فكر فى خلق الإنسان ، فإن فكرة الإنسان تترسب لدى الله كما تترسب فكرة السكين فى عقل الصانع الذى يصنعها ، بحيث يأتى خلقها طبقاً لمواصفات خاصة وشكل معين ، وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقاً لفكرة مسبقة عن هذا الفرد) .

الفكرة الدينية إذن هى الأساس فى القول بأن الماهية سابقة على الوجود ويبدو أن الفلسفة الإلحاد كما يذكر سارتر حين ظهرت فى القرن الثامن عشر بالرغم من قضائها من ناحية فلسفية على فكرة الله ظلت محتفظة بفكرة أسبقية الماهية على الوجود لتعالجها علاجاً مختلفاً ينتمى إلى الفلسفة ولا ينتمى إلى الدين بطبيعة الحال .

ولذلك وجدنا فكرة الماهيه ما زالت مسيطرة على أذهان الكثيرين، فنجدها عند ديدرو وعند فولتير وحتى عند كانت ، فالإنسان له طبيعة بشرية ، وهذه الطبيعة البشرية هى ما يصاغ عليها الإنسان وهى ما يتسم به كل إنسان أو يشترك ، فى صفاتها مع غيره من البشر ، وبذلك تكون الإنسانية كلها أو أفرادها قد خلقوا طبقاً لفكرة عامة ، أو مفهوم عام أو نموذج عام يجب أن يكون عليه البشر .

ويغالى كانت فى وصف هذه الطبيعة العامة للبشرية بحيث يساوى بين رجل الغابة والإنسان الطبيعى والبرجوازى ويجعلهم الثلاثة يشتركون فى صفات عامة .

وهكذا نجد فكرة الإنسان فى التاريخ أسبق على حقيقته ، بمعنى أننا نجد أنه لا يوجد بشر معينون وكل منهم يختلف عن الآخر ، ولكن توجد فكرة عامة وإطار عام يجمع البشر جميعاً ويساوى بينهم ، ثم هناك بعد ذلك الآحاد المتميزه من البشر ، أى أن الماهية تسبق على الوجود مرة أخرى .

وإذا كانت الفلسفة الإلحادية قد احتفظت على الرغم من إلحادها بالمقولة التى نمت فى أحضان الفكر الدينى كما زعم سارتر ، ونعنى بها أن الماهيه سابقة على الوجود ، فإن الوجودية الملحدة التى يمثلها سارتر قد سارت فى اتجاه مضاد للفلسفة الدينية والإلحادية على حد سواء وقررت أسبقية الوجود على الماهية.

يقول سارتر موضحا هذا الاتجاه (لكن الوجودية الملحدة والتى أمثلها أنا تعلن فى وضوح وجلاء تامين أنه إذا لم يكن الله موجوداً فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تحدد معالمه وتبين ، وهذا المخلوق هو الإنسان أو أنه كما يقول هيدجر : الواقع الإنسانى بمعنى أن وجوده كان سابقاً على ماهيته).

ويطرح سارتر هذا السؤال الذى يجب أن يطرح هنا وهو عن كيفية أو معنى سبق الوجود على الماهية وعن مفهوم الوجود ومفهوم الماهية وفقا لهذا المنزع الجديد الذى قلبت به الوجودية الفلسفات التقليدية رأسا على عقب وها هو سؤال سارتر وجوابه عنه من واقع كلامه إذ يقول (والآن ماذا نعنى ؟ عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟ .

إننا نعنى أن الإنسان يوجد أولا ، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجى فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده فإذا لم يكن للإنسان فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر ، بدأ ولم يكن شيئا وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك ولن يكون سوى ما قدرة لنفسه) .

وإذن فالوجود عند سارتر محصور فى الإنسان الذى بدأ وجوده من الصفر ولم يكن عندئذ شيئاً مذكوراً .

وهذا الوجود هو الذى صنع ماهيته أى صفاته وأحواله وخصائصه عن طريق تعرفه إلى نفسه .

وسارتر إذ ينكر أن يكون للإنسان ماهية أو طبيعة عامة تكون بمثابة النموذج بحيث يأتى وجود كل فرد من أفراده تحقيقا أو تجسيدا لها ، ويبرر ذلك بعدم وجود الإله الذى يفترض أن تكون الماهيات صوراً متمثلة فى علمه أو فى فكره كما يروق لهم التعبير بمثله .

فسبق الماهية على الوجود إذن يقتضى بالضرورة وجود الله وحيث ينكر سارتر وأتباعه وجوده تعالى فليس ثمة من داع للقول يسبق الماهية على الوجود ، بل إن هذا القول لا يجوز لأن الإنسان الذى يوجد أول الأمر كغيره من الكائنات هو الذى يخلق ماهيته — لكن هذا الوجود الذى خلق ماهيته بما له من إرادة وحرية ، أو كان قابلا لها حيث أمده بها العالم الخارجى بسبب احتكاكه بهذا العالم .

أليس وجوداً مالكا لمجموعة من الاستعدادات والملكات التى منها حريته وإرادته وقدرته على التقبل فتكون هذه ماهية وطبيعة مميزة له ولسائر أفراد جنسه .

ثم ألا يفسح — ما يتميز به هذا الوجود الإنسانى وهو لا يزال وجودا محضا من هذه الاستعدادات والامكانات — المجال لوجود إله خلقه وخصه بالذاتية والارادة والفعل والقابلية أو القدرة عليها حتى فى لحظة الصغر قبل أن يكون شيئا على حد ادعاء سارتر، وإلا فكيف تفرد الوجود الإنسانى وتميز عن غيره، إذا اغضضنا النظر عن السؤال الأكثر شمولية.

أعنى به كيف وجد هذا العالم كله بدون خالق لأن طرح مثل هذا السؤال والوقوف عنده والاجابة عنه تخرجنا عن الغرض فى هذه النقطة.

فغرضنا هنا ينحصر فى تبرير سارتر العجيب لانكاره سبق الماهية على الوجود، فقد قال بعد كلامه السابق مباشرة: (وهكذا لا يكون للإنسانية شىء اسمه الطبيعة البشريه لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعه وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل.

إن الانسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها إلى الوجود، والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه هذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية، وهـذا ما يسميه الناس ذاتيتها)(١).

---

(١) انظر الوجودية مذهب إنسانى تأليف جان بول سار — ترجمه عبد المنعم الحفنى — الطبعه الأولى سنه ١٩٦٤ من ص ١١ الى ص ١٥ وقارن بمدخل جديد إلى الفلسفه — للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٩٣ وما بعدها.

قيمة التعريف :

هكذا يلح سارتر فى تأكيد هذا المبدأ الذى يجعله كما يقولون حجر الزاوية مما حدا بكثير من الباحثين أن يجعله مميزاً لها أو تعريفاً منطبقاً عليها كل الانطباق .

والوقع أن هذا المبدأ كسابقه ليس محل اتفاق بين فلاسفة الوجودية ومفكريها ، ومن ثم لا يصلح تعريفا لها كما لم يصلح التعريف السابق لنفس السبب . نقرر ذلك بالرغم من ادعاء سارتر اتفاق الوجوديين المسيحيين منهم من أمثال جبريل مارسل ويسبرز ، والملحدين كهيدجر وسارتر وغيرهما من الوجوديين الفرنسيين — على سبق الوجود على الماهية لأننا نتساءل فى دهشة أمام هذا الادعاء عما اذا كان ادعاءاً مقبولا بالنسبة للوجوديين المسيحيين المؤمنين بالله الخالق لهـــذا الوجود والذين يصدرون عن الدين المسيحى ؟

ثم نواصل التساؤل عن تبريرهم لكون وجود الانسان سابقا على ماهيته بالشكل الذى حدده سارتر ، وقد كان سارتر يبرر تمسكه بهذا المبدأ بعدم وجود الله الذى يمكن أن يقال انه خلق الانسان طبقا للصورة أو الفكرة الماثلة فى علم الله .

وإذا جاز هذا التعبير من سارتر وأمثاله من أنصار الوجودية الملحدة للقول بسبق وجود الانسان على ماهيته التى يكونها هو بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود ، فلا يمكن أن يكون هذا التبرير جائزاً عند الوجوديين المؤمنين بوجود المطلق أو بوجود الله .

ثم إن المراجع قد ذكرت لنا فضلا عن هذا البرهان القوى أن الوجوديين لم يتفقوا جميعا على هذا المبدأ .

فنجد جبريل مارسل(١) غير قاطع برأى فى المسألة ، ونجد مارتن هيدجر الوجودى الملحد يتفق مع سارتر فى الحاده وفى تأسيس فلسفه للوجود يكون فيها الوجودموضوعا للمعرفة ومعطى من معطيات الفكر نجده لا يسلم بأن الواقع الانسانى بالمعنى الذى يذهب إليه سارتر ويرى أن ذلك مما لا يمكن تعقله .

ومن غير المعقول أن يكون الموجود فى وقت من الأوقات بلا ماهية أو كينونة (فعنده أن هناك كينونة للوجود وهى عبارة عن ماهية على أى نحو أخذناها ، غير أن هذه الماهيه ليست شيئا بالقوة ، يجعله فعل الوجود شيئا بالفعل ، بل العكس من ذالك هو الصحيح ، وهو أن الموجود إذيوجد يكون ماهيته بحيث أن الماهية أو الكينونه ليست فى ذاتها سوى الوجود نفسه فى واقعة العينى .

ويمكن أن يقال أيضا إنه ليست للوجود ماهيةمتميزة عنه ، أوبالأحرى إنه فى وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهيه)(٢) .

إذن الوجود والماهية شيئان متلازمان كما نرى عند هيدجر ،ويشاركه هذا الرأى يسبرز وهو من الوجوديين المسيحيين كما ذكرنا آنفا .

ويبقى أن سارتر وحده هو الذى أكد بشكل حاسم سبق الوجود على الماهية على نحو ماتبين من كلامه الذى لا يقبل التأويل .

---

(١) وينقل ريجيس جوليفيه عن مارسل تردده فى المسألة ويعزوه الى كل من كتابيه الوجود والملك ص٢٤-٢٥ ومن الآباء إلى الأبناء ص١٥٢ المذاهب الوجودية ص١١ وما بعدها هامش ١٠

(٢) انظر المذاهب الوجودية ريجيس جوليفيه ص ١٢

وإذا كان الوجود عند سارتر منحصراً فى الإنسان دون سواه من كائنات هذا العالم ، ولو استمعنا إلى تحديد سارتر للماهية بانها هى مجموعة الصفات والخصائص لموضوع ما .

ولو تذكرنا ما قلناه سابقاً أن الإنسان هو الذى يخلق ماهيته بمعنى أنه يوجد أولا ثم بعد ذلك فقط يكون هذا أو ذاك ، وأنه يحدد نفسه شيئاً فشيئاً وهو يلقى بنفسه فى العالم ، ويتألم فيه ويكافح ، فعلينا أن نتساءل الآن عن وضع تعريف مضطرد للإنسان بحيث يكشف عن ماهية محددة له ؟

ما هو الإنسان السارترى :

ويجيب سارتر بما يجعل من الإنسان كائنا ما جاء إلى هذا العالم إلا ليعذب ويتألم ويعبث ، وليته بعد ذللق كائن ذو هوية أو متفرد بماهية .

إن تعريف الإنسان فى نظر سارتر يجب أن يظل مفتوحاً دائماً ولا يمكن أن نقرر ماهى ماهية هذا الإنسان قبل أن يموت ، ولا ماهية الإنسان قبل أن تفنى وتزول (١)

وخلاصة القول أننا لم نعد فى حاجة إلى تأكيد أن سارتر وحده ومعه تلامذته وأتباعه بالطبع هو الذى أصر على القول بأن الوجود سابق على الماهية بوضوح وأطلاق . قد دفعته إلى ذلك مقتضيات مذهبه الإلحادى كما رأينا آنفا ، وأنه لم يشاركه هذا القول كل من مارسل المتردد وهيدجر ويسبرز الذاهبين إلى التلازم بين الوجود والماهية على أى وضع كان فيه

---

(١) مدخل لجديد إلى الفلسفة ص ١٩٤

الوجود وذلك على الرغم من عدم تبرئة هيدجر ويسبرز من أرتكاب هذا المبدأ على مارآه بعضهم مؤولين ذلك بأن هيدجر ويسبرز وإن قالا بأن الوجود والماهية توأمان إلا أنهما فى الحقيقة يجعلان الأسبقية للوجود على معنى ان الوجود ليس له ماهية متميزة عنه أوان الماهية من صنع الوجود نفسه — وهو توجيه بعيد ، لأن الوجود عند هيدجر وكما سبقت اشارتنا إليه ليس له حالة يكون فيها وجوداً بالقوة أو يكون فيها عارياً عن الماهية بحيث تكون الماهية عبارة عن خروجه إلى الفعل كما هو الحال عند أرسطو، بل أن الوجود هو دائما بالفعل ، وهو دائما كينونته وماهيته ، وهو حرية لأنه لا يتوقف على شيء سوى ذاته ، وحريته هى التى تحقق أمكانياته ، وأخص أوصافه وهو الذاتية والفردية ، ولم يخالف فى هذا الأخير واحد من الوجوديين المعتبرين .

ومن هنا نستطيع أن ننتهى إلى تأكيد ما ذكرناه سابقا من أن تعريف الوجودية بأسبقية الوجود على الماهية تعريف غير منطبق كسابقه عليها أو غير جامع مانع هو أيضا .

تعريف ثالث للوجودية :

وثمة تعريف ثالث ليس أوفر حظا من سابقيه من حيث الرد وعدم القبول ، ذلك هو التعريف الذى يعزى إلى سارتر أيضا ، ومفاده أن الوجودية هى مذهب يجعل الحياة ممكنة ، بأعتبار أن كل حقيقة وكل عمل مصدرهما الذات الإنسانية ، وهذا التعريف منقوض بالتعريف الذى وضعه البعض وصيغته أن الوجودية مذهب يجعل الحياة مستحيلة (١)

---

(١) الصراع فى الوجود لبولس سلامه ص ١٣٣

تعريف رابع للوجودية :

بقى فى جعبتنا تعريف رابع للوجودية ، ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر بأن التعريفات جميعها هى من وضع المؤرخين والنقاد حيث استعصى علينا أن نعثر على تعريف شامل لكل خصائص الوجودية عند مؤسسيها أو أحدهم .

وهذا التعريف يزعم البعض أنه أدق تعريف لهذه الفلسفة ، وصيغته أن الوجودية هى جملة المذاهب التى ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العينى ووصفه من ناحية أن هـذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها ، وليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات .

والواقع أن هذا التعريف لم يسلم من الاعتراض أيضا ، إذ لا ينطبق على الوجودية المسيحية وبخاصة وجودية مارسل الذى يرى فى الوجود ضرورة ملحة إلى التجاوز واندفاعا نحو المطلق .

وهذه الضرورة وهذا الاندفاع هما أقصى ما يميز الوجود الإنسانى وهو اتجاه مضاد لما ينطبق عليه تعريفنا الراهن ، وبذلك — على أحسن تقدير — يشطر هذا التعريف الوجودية إلى شطرين متمايزين .

١ — الوجودية المعاصرة أو الملحدة التى يحمل لواءها سارتر والتى قد ينطبق هذا التعريف عليها .

٢ — الوجودية المسيحية ومن بين أقطابها جبرييل مارسل كما هو معـلوم .

رأينا فى التعريف المنطبق :

وعلى هذا فأننا نميل إلى أن التعريف الجامع المانع للفلسفة الوجودية — مع التجوز فى أطلاق اسم الفلسفة عليها — إنما هو محاولة مخفقه من قبل النقاد والمؤرخين كما لاحظنا من مناقشة التعريفات السابقة ، والتعريفات التى رأينا الأستغناء عن ذكرها مما لا يقل ضعفا وتهافتا عما ذكرنا .

ولذلك فان المرجح هو أن نلتمس عند كل واحد من أقطاب الوجودية تعريفا خاصا بفلسفته ونزعته .

وقد يفسر لنا ذلك إلى حد كبير أن الوجودية فلسفة ذاتية لا موضوعية .

صحيح أنهم جميعا يصدرون عن بدايه مشتركة ، متمثله تلك البداية فى تحليل الوجود العينى فى أشد صوره اصطباغاً بالفردية ، إلا أنهم بعد ذلك سلكوا طرائق مختلفة وشيدوا أنساقا ومذاهب فكرية متباينه ، بيدان الوصائل لم تنقطع بين مجموع هذه المذاهب ، ولا يخلو الأمر من وجود مناخ عام يصدر عنه الجميع فى فلسفاتهم . وربما هيأ هذا المناخ هذه الموضوعات المختلفة التى تناولوها .

وكانت محور الفلسفة الوجودية على وجه العموم بالرغم من إختلاف كثير منهم فى تناولها وفهمها وتوجيهها وكل حسب نزعته الذاتية واتجاهه الخاص .

فلندع إذن تحديد الأفكار والآراء الفلسفية المكونه لوجودية أبرز من يقع عليهم إختيارنا من الشخصيات التى اتفقت الكلمة بين المؤرخين

على أنهم وجوديون إلى مرحلة لاحقة من هذا البحث ، حتى نفى بما وعدنا به سابقا من تحديد ما يمكن تحديده من مفاهيم لألفاظ ترددت خلال ماسبق بين عبارات هذا المبحث تجنبا للغموض سواء إزاء ماسبق من من القضايا أو ما لحق منها مما يستلزم وضوحا شديدا فى مثل هذ الألفاظ، ونعنى بها ألفاظ الذاتية ، والارادة ، والحرية ، والامكانية والآنية ، وما قد يبرز من الفاظ أخرى لأدنى مناسبة .

الذاتية ومقوماتها

ذكرنا فيما سبق أن الذاتية هى من أبرز ما يميز الفلسفة الوجودية وذلك من حيث أنها تجعل نقطة البدأ فى التفلسف الوجود الانسانى من جهة كونه واقعا عينيا فريداً أو بعبارة أسط هي فلسفة تبدأ من الذات الانسانية فى وجودها الأول عند أول وثبة لها فى الوجود أى قبل أن تختار وتريد ما ينبغى أن تكونه من ذاتها وماهيتها .

يقول سارتر (إن الانسان يوجد ثم يريد أن يكون . ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها إلى الوجود . والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه هذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية . وهذا هو ما يسميه الناس ذاتيتها (١) .

وسارتر إذ يدافع عن مبدأ الذاتية فى مواجهة النقد الذى يوجه إلى الوجودية بسببها يوضح أن للذاتية معنىمزدوجا وأنخصومه إنمايستغلون هذا الازدواج فى توجيه النقد إليها .

فالمعنى الأول وهو أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثانى وهو المعنى العميق الذى يقوم الوجودية كلها مؤداه أن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية (٢) .

ونحن إذا تأملنا لفظة الذاتية من الناحية اللغوية أدركنا منذ الوهلة

---

(١) الوجودية مذهب انسانى ص ١٤ وانظر نفس الكتاب بعنوان الوجودية فلسفة إنسانية ص ١٧

(٢) المرجع السابق ص ١٦ ، ص ١٨

الأولى أنها نسبة إلى الذات . ويعنى الوجوديون بها الذات الإنسانية ، فإذا تذكرنا مامرت بنا الإشارة إليه من أنهم يرون انحصار الوجود الحقيق فى الوجود الجزئى المتعين .

فعندئذ نواجه تساؤلا عن وجه انحصار الوجود الذاتى فى الوجود الإنسانى أو ليست الأشياء الخارجة عن الذات الانسانية ذواتا كذلك ؟ من حيث أنها جميعا موجودات تقوم بنفسها فى مقابلة العرض . أو من حيث أن الذات تعم عند الاطلاق الجسم وغيره فى مقابلة الشخص إلى غير ذلك من معانى لفظة الذات على نحو مافهمت فى الفكر الفلسفى على اختلاف نزعاته(١) ؟

والواقع أن الوجوديين يحصرون بالفعل وجود الذات فى الوجود الإنسانى أى أنهم اصطلحوا على أن الذات خاصة بالانسان .

فوجود الذات على هذا النحو يقابل من جهة وجود الموضوع ويعنون به وجود الأشياء الخارجة عن الذات العارفة أو الأنا (الانسان الفرد) . ويفرقون بين هذين النوعين من الوجود بأن وجود الموضوعات يتميز بأنه وجود أدوات يحيل بعضها إلى بعض ويتوصل بأحدها إلى الآخر ، كما يتميز بأنه وجود لايعرف نفسه .

وأما وجود الذات فيتميز بأنه وجود يعرف نفسه وهى معرفة وإن كانت تحيل إلى النفس إلا أنها ليست إحالة إلى موضوع منفصل كما فى وجود الموضوع .

وإنما هي إحالة توتر بواسطة الاستبطان والايغال فى النفس ، أو

---

(١) انظر التعريفات للجرجانى فى المادة ص ١٤٣ ط بيروت والمعجم الفلسفى لجميل صليبا من ص ٥٧٩ إلى ٥٨٥ ط بيروت

بعبارة أخرى ليست المعرفة هنا تفترض انقساما بين العارف والمعروف بحيث تكون الذات موضوعا للمعرفة . لأنها إذ ذاك سوف تسقط فى الواقع الخارجى كأحد الموضوعات أو الأشياء الخارجية فتفقد الذات جوهرها ، ولكن المقصود هو أن تكون الذات فى هذه المعرفة بواسطة الاستبطان والايغال فى مجاهل النفس ومساربها تجربة أو موضوعاً للوجود

والوجودية لاترد الذات إلى الموضوع وتشتقها منه كما تفعل الفلسفة المادية ، ولا ترد الموضوع إلى الذات كما تفعل الفلسفة المثالية ، لكنها على الرغم من كل شىء ، ترى أن الذات لاتحقق إمكانيتها ولا تصنع ماهيتها إلا فى عالم الواقع .وهو سقوط للذات بين الموضوعات والوجودية تضطر إلى الاعتراف بهذ االسقوط كحل تخرج به من أزمة العلاقة بين الذات والواقع(١)

الإرادة

وإذن فوجود الذات نوع متميز عن وجود الموضوع تميز الذات (الأنا) عن أشياء العالم الخارجى الموجودة فى الزمان والمكان حسية كانت او عقلية خصوصا إذافطنا إلى أن المعنى بالذات فى عرف الوجوديين الذات المريدة ، أى أن أخص خصائص هذه الذات هى الإرادة والاختيار وليس التفكير كما يزعم رجل كديكارت صاحب المقولة المشهورة (أنا أفكر إذن أنا موجود) .

فالسبيل إلى معرفة الذات وإدراك وجودها فيما يرى الوجوديون هو الإرادة بحيث يصح أن يقال بدلا من مقولة ديكارت هذه مقولة أخرى

---

(١) انظر الزمان الوجودى لعبد الرحمن بدوى من ص ٣٤ إلى ٣٦

هى (أنا أريد — إذن أنا موجود) ولا يجوز عندهم أن يجعل التفكير باعتباره حالة نفسية كما فى الكوجيتو الديكارتى دليلا على وجود الذات .

اللهم إلا إذا أخذنا التفكير على أنه درب من دروب الفعل الارادى . وعندئذ فقط يمكن أن يكون ثمة مساغ للكوجيتو الديكارتى .

والوجوديون يجعلون الفكر باعتباره حالة لا فعلا سببا من أسباب سقوط الذات فى عالم الأشياء والموضوعات ، لأنه يعزل الذات عن نفسها حين يكون موضوع الفكر هو العالم الخارجى.

ويندرج فى ذلك أيضا أن تكون الذات موضوعا لفكر الذات على ماتبين من قبل .

وربما فسر لنا ذلك عباره كير كجورد التى صاغها على نحو مناقض للكوجيتو الديكارتى حين قال : (أنا أفكر فانا إذن غير موجود)[1]

الحريــــة

وإذا كانت الوجودية تمضى على هذا النحو فى تأكيد الإراده كفعل من خصائص الذاتية فان ذلك لأن الذات أو الأنا : إنما تملك حرية مطلقة فى إرادة ماتريد أن تكونه . بل إن الذات أو الوجود الانسانى فى بكارته الأولى أعنى قبل أن يختار أو يحقق شيئا من امكانياته فى الواقع إنما هو صنو للحرية ، بل هو نفسه الحرية ، والحرية جوهرة سواء فهم ذلك على معنى امتلاك الذات للشعور بالقدرة على الاختيار والفعل والتزمن .

أو فهم على معنى أنه لايرتكز فى انبثاقه الأول على شىء سوى ذاته

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧ ومابعدها .

كما سبق أن أشرنا . فالوجود مالم يخرج من حال الامكانية إلى حال التحقيق فهو ذاته حرية .

والحرية هى مصدر الارادة والارادة لازمها ومقتضاها . ومن ثم كان الوجود الحقيقى فيما يرى الوجوديون هو الذات المريدة التى حقيقتها وجوهر وجودها الحرية .

(ولما كانت الارادة تقتضى الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية . ومن هنا فان الذات والارادة والحرية معان متشابكة يؤيد بعضها بعضاً إن لم يقم مقامه ، ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار مايزداد الشعور بالحريه وبالتالى بالمسئولية

والذات الحقة . الذات البكر التى تستمد وجودها من الينبوع الصافى للوجود الحقيقى . هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية الحاملة لمسؤليتها بكل ما تضمنته من خطر أو قلق أو تضحية والحرية إذن هى رمز الألوهية فى الانسان ، والمعنى الأعلى لكل وجود إنسانى)(١)

ولكن هل إذا تم اختيار الذات الحرة لبعض امكانياتها لتحقق وجودها بين الأشياء والموضوعات فى العالم ، فإنها حينئذ تفقد حريتها ؟

والجواب أنها بهذا التحقق إنما تفقد بعض حريتها فى اطار ما تحقق من امكانياتها التى كان لابد لها أن تختاره . وإلا بقيت الذات على صورة ممكن معلق . ولم يعد لامكانها معنى . وتبقى للذات حريتها قطعا بالنسبة لمالم يتحقق من إمكانياتها التى لاحد لها . والتى هى بسبيل تحقيقها بما تمتلكه من حرية واختيار فتحقق وجودها .

(١) المرجع السابق ص ٢٨ ومابعدها

فالوجود كما يقول كير كجورد هو أن تختار . بل إن كير كجورد ليؤكد هذا المعنى فيجعل هذا الأختيار الذى هو بمثابة التعريف للوجود عنده ضروريا وإجبارياً فعلى الذات التى تحقق وجودها أن تختار بعض إمكانياتها دائماً(١) .

وحيث كانت صلة الذات بنفسها وكانت منعكسة على ذيتها دائما فإنما اختيارها إنما يكون لنفسها ووجودها . واختيارها لشيء من خارجها إنما يكون من أجل ذاتها كذلك .

ومع أن الذات الموجوده على هذا النحو عاكفة على التأمل والاستبطان لأعماقها فإن لها صلة ما بالذوات الأخرى من حيث أن اختيارها لنفسها وماهيتها إنما هو بمثابة النداء الموجه إلى الذوات الأخرى المشاركة لها فى الوجود أن تختار كما اختارت . وأن تسلك كما سلكت دون أن يكون فى ذلك إخلال بفرديتها . فهى إنما تقدم المثل والقدوة لما يجب أن يكون عليه الوجودى . وبذلك تحقق المعادلة الصعبة بأن تكون فرداً وجميعا فى وقت واحـــد .

فأنت فرد بمقدار انعكاسك على نفسك وامتلاكك لذاتك وأنت جميع بمقدار توقعك من ذات أخرى إن تختار نفس المسلك .

وهذه هى حقيقة الصلة بين الذات وغيرها من الذوات ومن هنا فإنه لاصلة بالمعنى الوجودى على هذا النحو بين الموضوعات والأشياء الطبيعية . بل هى على حد تعبير كير كجورد مجرد احتكاكات ميكانيكية . ويبقى أن الصلة الحقيقة إنما هى بين الذات ونفسها متمثلة فى تأملها وغوصها فى أغوارها بحيث يتسنى لها امتلاك نفسها واكتساب حريتها وتأكيد هذه الحرية فى الوقت نفسه(٢)

(١) راجع المذاهب الوجودية ص ٤٢ وما بعدها
(٢) انظر المذاهب الوجوديه ص ٤٥ وما بعدها .

ثم يضيف سارتر تبريرين الحرية ، أحدهما يعود إلى المبدأ الذي يعد كما قلنا غير مرة النقطة المركزيه لفلسفته الوجودية بامرها وهو سبق الوجود على الماهية ، (فإذا كان الوجود سابقا الماهية حقا ، فكل تفسير بالرجوع إلى طبيعة إنسانية معطاه وثابتة هو تفســـير مستحيل أى أنه لا وجود للحتميه لأن الانسان حر بل لأنه حرية)

والتبرير الآخر يعود إلى إنكار سارتر لوجود الله . وهذا الانكار لا يدع مجالا فيما يرى ساتر أيضا لوجود ما يمكن أن يعتمد عليه الانسان فى توجيه سلوكه وتبريره من قيم أو أنظمة أو سلطان أودين ، ومن ثم فليس فى حوزه الانسان إلا حريته التى تغنى عن سواها فى توجيه وتبرير سلوكه .

يقول سارتر : (إذا كان الله غير موجود فاننا لا نجد امامنا سلسلة من القيم أو من الانظمة تستطيع تبرير سلوكنا : وهكذا ليس أمامنا أو وراءنا فى مجال القيم النير مبررات أو أعذار ، فنحن وحيـــدون وبلا عذر .

انى اعبر عن ذلك بقولى عن الانسان أنه محكوم عليه بالحرية ، محكوم . لأنه لم يخلق ذاته ، وحر من جهة أخرى لأنه مسؤول عن كل مايفعل بمجرد ارتمائه فى العالم(١) .

ولكن إذا كان الإنسان الفرد مسؤول عن نفسه ، وكل ما يمكن أن يكونه من صورة أو حقيقة لوجوده يصنعها هو بنفسه لأنه لا سلطان لشىء خارج ذاته على حريته واختياره ، فهل يعنى ذلك أن مسئوليته التى تقتضيها حريته الذاتيـة مسئولية شخصية لا تتعدى فعله ووجوده بحيث

---

(١) الوجودية فلسفه انسانية ص ٢٥

لا يعنيها فى قليل ولا كثير ما ينبغى أن يكون عليه سلوك بقية الناس ، أو بعبارة أخرى هل سارتر يعزل الذات الفريدة فى وجودها وما تمتلكه من حرية واستقلال فى صنع ذاتها وكينونتها عن بقية افراد الإنسان ، ويبطر الصلة أياكان حجمها بين الذات الفريدة وبين بقية الناس ، فلا يختار كل إنسان إلا لنفسه . ولا يسأل كل فرد إلا عما يعمل ؟

هذا هو مايقتضية منطق الذاتية ، لكن سارتر يحاول أن يكون كير كجورديا ، إذ يتوسع فى معنى الذاتيه فلا يجعله قاصراً على القول بأنها صنع الانسان ذاته بذاته ، بل يجعل لهـا معنى آخر كما اشر ناسابقا ، ويقرر أنه هو المعول عليه فى فهم الوجودية كلها ، هذا المعنى هو أن لا يستطيع الانسان تجاوز ذاتيته الانسانية .

وهذا المعنى الثانى يسمح بأن يكون اختيار الانسان الفرد لذاته مثلا يحتذى للآخرين مع عدم تجاوزه لذاته الانسانية .

وهنا يقترب سارتر من كير كجورد كما اشرنا فى هذا الجانب الخلاق ، وفى هذا المعنى قال سارتر (فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهيه ، فالانسان مسئول عما هو عليه ، وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هى وضعها كل فرد وصياً على نفسه مسئولا عما هى عليه مسئولية كاملة ، وعندما نقول إن الانسان مسئول كذلك عن كل الناس .

فكلمه ذاتية لا ينبغى أن تفهم إلا على معنيين ولكن خصومنا لا يأبهون إلا لمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد إن الذاتية تعنى حرية الفرد الواحـــد من جهة ، وإن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيه الانسانيه من جهة أخرى . والمعنى الثانى هو الأعمق فى الوجودية .

وعندما نقول إن الانسان يختار لنفسه ، لا نعنى أن كلامنا يجب أن يختار لنفسه ، بل نحن نعنى أنه يختار لنفسه ، وهو إذ يختار لنفسه ،

يختار لكل الناس ، لأن الانسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه ، لايوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق إنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس فلا عمل من اعمالنا فى خلقه لما نريد أن نكونه إلا ويساهم أيضا فى خلق صورة الانسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون .

أن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار واعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس اختاروا مثلما اخترنا ، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لانفسنا ، وما نختاره دائما خير لنا ومن ثم فهو خير لكل الناس (١) .

---

(١) الوجوديه مذهب انسانى من ص ١٥ إلى ١٧

الآنيه والزمانيه

ونعود مرة أخرى إلى ما سبق ذكره والقول بان مهمة الحرية الفرذية التى تمتلكها الذات الإنسانية انما هى نقل الذت من وجودها الذى يكون فى حالة الامكان إلى وجودها المتحقق فى الواقع أو فى العالم حينما تختار الذات بعض ممكناتها لتحقق به وجودها فى الواقع ، وتحقق الذات فى الواقع بواسطة الحرية على هذا النحو هو ما يسمونه الآنية(١) .

فالآنية إذن كما يذىر هيدجر هى تفسير للوجود الممكن أى عرض وتجسيد وابراز له فى غالم الواقع وهى ضرورية كما أشرنا من قبل حتى لا يبقى الوجود امكانية معلقة ، والإمكانية المعلقة لا معنى لها بدون تحقق أو ابتداء تحقق .

ثم يبرز عنصر آخر وهو الزمانية ، والزمانية هى جوهر الآنية التى هى الوجود المتحقق فى الواقع وهو مصـــدرها ، والعامل الاساسى فى تكوينها ، وكل موجود فى حالة الآنية ، أى كل وجود متحقق فى الواقع انما هى زمانى بالمعنى المفهوم عند الوجودين حتى ما يدعوه الفلاسفة ذوو النزعة الصوفية كافلاطون وافلوطين وأو غسطين .

أو ذوو النزعةالعقلية التصورية كأرسو وكانت وهيجل وغيرهم فوق

---

(١) أما كلمة آنية . فهى من اصطلاحات الفلاسفة الاسلامين . ومعناها كما فى تعريفات الجرجانى تحت المادة (تحقق الوجود العينى من حيث مرتبة الذاتيـه) وتستعمل عادة فى مقابل الماهية ، أى أنها ترادف مجرد الوجود فى مقابل الماهية كما عند أبى البركات البغدادى . المعتبر فى الحكمة جـ٣ ص٦٣ طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٨هـ — ١٩٣٩ م — وهو ما يرد فى اكثر الكتب الاسلامية .

الزمان وخارجة وهو الله بالطبع وهو الله عند هؤلاء ، هو زمانى بالمعنى الاجابى عند الوجوديين ، لأنه ليس ثمة وجود متحقق أى فى حاله الآنية لا يكون زمانياً .

فليس الزمانى عند فلاسفة الوجودية خلافاً لسائر الفلاسفة التقليدين هو الموجود فى الزمان على اعتبار أن الزمان نتيجه للتغـــير والحركة ، أوسبب لها ، بل الزمانى عند الوجوديين هو ما كان الزمان جوهراً وطبيعة له ، بل وشرطاً ضروريا لتفسير وجوده ، والعنصر الذى يقوم ماهية وجودة والفعل الذى يحدد معناه ، والصورة التى على نحوها يبدو(١) .

---

(١) الزمان الوجودى ص ٥٤ وما بعدها .

تنبيـــــه

كان هذا التنبيه ضرورياً من وجهة نظرى الخاصة بحيث أنة لابد لى بعد الآن من تتبع الأفكار والمبادىء الوجودية التى عرضتها حتى الآن . لأنى لم أشأ أن أقطع استرسال الأفكار فيما مضى بالتعقيب على كل فكرة أو على كل مبدأ على حدة بالنقد قبولا أو رفضاً .

أما ماسيجد بعد ذلك من الموضوعات التى قد اضطر إلى تنـــاولها مما لم أشر إليه فيما سبق ، فسيستقل كل موضوع منها بنفسه تقريراً ومناقشة .

والآن أرى أنه من المهم قبل القيام بدور النقد والمناقشة لابد من التنبيه إلى أننى إزاء هذه المهمة أضع نفسى بين التزامين لا محيص لى عن أحدهما فضلا عن كليهما .

أحدهما وهو شىء طبيعى فى مثل التصدى لمثل هذه المواقف وهو أن أسجل حكمى ورأى الخاصين إلى حد كبير ، أو على الأقل أسجل ما أميل إليه من أحكام وآراء تجاه هذه المبادىء والأفكار الوجودية التى تقدمت حتى الآن من وجهة نظر عقلية أو فلسفية بحتة .

والآخر هو أن أعرضها بكل حرص واعتزاز على معايير الإسلام ، وأن أقابلها بأحكامه وقيمه ومبادئه وإنه لالتزام نحو هذا الدين الذى صنع وجودى ورسم طريق الحياة لمجتمعى ، وقاد أمتى إلى غايتها العظمى التى تبلغ عندها أقصى مراتب التفوق وأعلا درجات التفرد والنجاح .

وثمة دافع آخر تشتد حساسيته فى ضميرى ووجدانى كله إلى هذا الالتزام ، وهو أنى قد كرمنى الله بفضله بأن حملنى مسئولية خطيرة أعنى بها مسئولية دورى فى مجال التربية الدينية كواحد ممن يضطلعون بتدريس العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر . تلك الجامعـــة التى شرفها الله بحماية

وحراسة العلوم الإسلامية على وجه العموم فى العالم قاطبة . من هنا فإننى لا يمكن أن أكون جديراً كمسلم بهذا الانتماء إلى خاتم الأديان السماوية فضلا عما هيأه الله لى من هذا الدور التربوى التعليمى فى جامعة الأزهر إن أنا وقفت من هذه الايديولوجيات الفكرية التى وفدت على هذه البيئة المسلمة فى هذه المنطقة من العالم موقف العارض لنظرياتها ، المقرر لمذاهبها ومبادئها ، المحلل فى أحسن التقديرات لأسسها وغاياتها ، بحيث لا أتميز عن غيرى مما نيطت بهم هذه المسئولية فى أروقة العلم بالجامعات الأخرى ، وبحيث أغفلوا بقصد أو بغير قصد عن واجب نحو هذا الدين الذى نتعلمه أحكاماً وقيما ومبادىء فى هذه الجامعة ، ونعيشه عملا وسلوكا ومنهجا لحياتنا ووجودنا بين الأمم فى هذا العالم .

وغاية التقصير بالنسبة لى ولأمثالى أن ندع مثل هذه العناصر الثقافية الغربية — عن ثقافتنا وأفكارنا التى تحيا فى كنف الإسلام وتستمد شكلا وموضوعا من مبادئه وتراثه — تمر دون أن تعرض على معاييره ، وتوزن بموازينه ، فلا تعطى تأشيرة الدخول إلى هذه البيئة إلا إذا ظهرت صلاحيتها وثبتت سلامتها .

وهذا علمنا إياه نبينا ﷺ لنطبقه على شرائع أهل الكتاب من أصحاب الديانات الأخرى ، فأحرى بنا أن نلتزم تطبيقه إلى أقصى مداه بالنسبة لهذه المبادىء والأفكار التى ترد إلينا من أمم لا تقيم وزنا لدين ولا تقر بأخلاق .

وبعد فأحسبنى الآن قد أطلت فى توضيح النقطة السابقة . ولذا أجدنى مدفوعا إلى الدخول فى مناقشة بعض مقولات ومبادىء الوجودية التى وقفنا عليها حتى الآن والتى قد تجد فيما بعد . آخذا فى اعتبارى بطبيعة الحال ما التزمته من الالتزامين السابقين .

الوجودية والوجود

وأول مايشدنى إلى التناول هو اسم الوجودية . فنحن قد عرفنا أنها لم تنسب إلى الوجود العـــام . لأنهم يرفضون الوجود بمفهومه المطلق والكلى . ويرون الوجود الحقيقى منحصرا فى الوجود الإنسانى فى واقعه العينى الفردى . بل إنهم ليزعمون أن الوجود الحقيقى هو الوجود الإنسانى الذى لم يتحقق شىء من إمكانياته فى الواقع الخارجى . ومادام الإنسان يملك حريته فردية كاملة فى اختيار وصنع وجوده وكينونته على حد مازعموا . فإن هذه الحرية لاتزال تخرج هذا الوجود من إمـكانياته إلى التحقق فى الواقع . وهو مايطلقون عليه — أى هذا التحقق فى الواقع — حالة الضرورة . ولذلك كان كير كجورد يقول — الحرية ديالـكتيك لمقولتين الإمكان والضرورة — ويظل الإنسان على هذا النحو يبذل حريته الشخصية لإخراج ماهيته من الإمكان إلى الفعل فى هـــذه الرحلة التى قد اختار فيها وجوده على نحو ما أراده وهو فى أقصى درجات الذاتية والفردية .

وقد قربنا أن الوجوديين لايعتبرون العالم الخارج عن ذات الإنسان وجودا متكافئا مع وجوده الفردى . فالأمر لايعدو فى نظرهم أن تـكون أشياء العالم مجرد أدوات أو وسائل تستخدم لتحقيق الوجود الإنسانى فقط لأنه هو الوجود الحقيقى وماسواه وجود زائف إلى حد أن يصرح سارتر قطب الوجودية المعاصرة بأن الذى يستحق اسم الوجود هو وجود الإنسان فقط أما ماسواه من موجودات العالم فلا تستحق هذا الاسم وإنما يطلق عليها وصفا آخر غير الوجود — كوصف الكائن مثلا — وإذن فأشياء الطبيعة بأسرها حية أو غير حية فيما عدا أفراد الانسان لايتناولها وصف الوجود كما يعنيه الوجوديون على الاجمال .

وواضح هنا أن الفلاسفة الوجوديين على هذا النحو لا يحددون معنى الوجود بل ولا يضيقون دائرته فحسب — كما قد يتوهم البعض — وإنما يريدون عن عمد أو غير عمد القضاء عليه قضاء تاما مفهوما صدقا . وهم بذلك إنما يقضون على أمر بدهى لا يحتاج فى إدراكه إلى تعريف وتحديد . وإن حاول الفلاسفة لاسيما المسلمون أن يعرفوه بتعريفات لفظية لكون الوجود الواقعى مثلا هو الحصول أو الكون فى الأعيان مقابلا للوجود الذهنى أو المنطقى الذى هو الكون فى الأذهان . . . الخ . فإنما ذلك لمجرد التعبير اللغوى فحسب بقصد التحديد لمدلول لفظ عن لفظ لا لتصوره فى نفسه . ومع هذا فقد فطن الفلاسفة المسلمون إلى التمييز بين اعتبارين أو جهتين للوجود . فالوجود باعتبار ماهيته خفى . بل أخفى من كل خفى . وباعتبار آنيته أى تحققه أو كونه فى العيان أظهر من كل ظاهر (١) .

وعلى ذلك فالتعريف الذى سبقت الاشارة إليـــه إنما ينطبق دون منازعة . على سائر موجودات وأشياء العالم الطبيعى . وهو الذى يتسق ويتفق مع دلالة اللفظ فى اللغة العربية بصفة خاصة . فلا ينازع أحد فى كون الوجود مقابلا للعدم لما يحتويه على الأقل من معانى الحضور والحصول والفعل وهى معانى تقابل معانى الغيبة والسلب والقوة التى هى من مدلولات العدم فى جملتها . وليس الإنسان حينئذ متميزاً فى معنى الوجود عن غيره من الكائنات والأشياء الأخرى الحية وغير الحية . إذ الكل حاصل وحاضر وماثل فى الواقع والعيان ، ولكن الوجوديين يقطعون الصلة بين الانسان وسائر الأكوان المحيطة به . إذ هو الموجود على الحقيقة فى هذا العالم كله وماسواه زائف وباطل فإذا ما أضفنا إلى ذلك ماذهب إليه هؤلاء الفلاسفة من أن الانسان فى وجوده الفردى وحدة لا تتكرر ولا يتشابه مع غيره من أفراد جنسه : وكل الصلة التى بينه وبين

---

(١) المعتبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادى ج ٣ ص ٦٣

غيره من إخوته من بنى الانسان هو أن يريهم بالمثل والقدوة كيف يختارون وجودهم بأنفسهم وبإلهام ضمائرهم اختياراً حرا كاختياره سواء بسواء . ثم إذا لاحظنا أن الوجود الانسانى فى كل لحظة من لحظات حياته إنما هو خروج من حالة العدم أو حالة اللاوجود : لآن الانسان أو وجوده فى صيرورة وتغير مستمرين من العدم إلى الوجود . إذا لاحظنا كل ذلك فإن القارىء الكريم لا يسعه إلا أن يصل إلى نفس النتيجة التى تختلج فى نفسى الآن . وأود أن أسجلها وهى أن الأحرى بهذا التيار المسمى بالوجودية أن يختار له إسما مناسبا ولاأرى له أنسب من اسم العدمية .

طريق الوجودى لمعرفه الوجود

وهنا نتساءل عن شيء هام : إذا كان الوجود هو ما يصنعه الإنسان من وجوده و كينونته بنفسه بحيث لا يكون الإنسان موجوداً إلا بالنسبة إلى نفسه فكيف يعى هذا الإنسان وجوده ، أى يدرك أنه موجود ؟ هل يدرك وجوده هذا بحواسه الظاهرة ؟ كلا ، لأن الوجوديين يتهمون الحواس ويعرفون ما يتميز به من خداع وزيف ، ولأن الانسان ليس واحداً من أشياء العالم أو موضوعاً من موضوعاته.

فهو إذن يدركه بالبرهان العقلى والوعى المفكر ؟ كلا ولاذلك أيضاً ، فالمعرفة والحقيقة عند الوجوديين لا يلتقيان ، والفكر المجرد والوجود ضدان لا يجتمعان ، والحقيقة عندهم ليست موضوعية إنما هى أمر نسبى شخصى على حد تقرير كير كجورد لها .

ولذا فإنها لا يمكن أن تكون نتيجة لبرهان بالغاً ما بلغ فى القوة والتماسك والتناسق ، فكما قرروا أنه كلما زادا الملك نقص اليقين على ما نسب إلى مارسل قرروا هنا أنه كلما زاد البرهان وتراكمت الأدلة المنطقية نقص اليقـــين .

بحيث يصح القول إن النسبة بين اليقين وتزايد البرهان نسبة عكسية ، ولهـذا يؤثر عن كير كجورد أبى الوجودية زعمه بل قوله أن الإيمان أو اليقين غير معقول ، والإيمان عنده ذروة الحقيقة التى يسعى للوصول إليها الإنسان الوجودى .

إذن يدرك الإنســان وجوده بالتحليل النفسى والمراقبة الباطنه ؟ خصوصاً وأن محور هـــذا الوجود هو انكفاء الإنسان على نفسه ،

وللغوص فى أعماق ذاته ، وسبر غور وجدانه ، واستجماع نقائض هذه النفس ليسير بها فى وحدة متناسقه إلى اتجاه لا تنازع فيه.

بحيث يكون على هذا النحو شيئاً لا يتكرر ولا يتشابه ، مادام الأمر كذلك فسبيله إلى إدراك وجوده هو التحليل النفسى والمراقبة الباطنية . لكن الوجوديين هذه المرة أيضاً يجيبون بالسلب وتبريرهم أن التحليل النفسى يفترض انقساماً فى النفس بين قوتين . القوة المحللة والقوة التى تخضع للتحليل.

ومعناه كما سبقت الإشارة إليه أن تكون الذات موضوعاً للتحليل أو المعرفة كغيرها من موضوعات العالم وأشيائه ، وذلك أمر مرفوض .

فلندع مع الوجوديين كل ذلك ولنبحث عن وسيلة مغايرة لكل ما تقدم من الوسائل التى لم تصلح لإدراك الإنسان وجوده ووعيه بذاته ولعلها هذه المرة هى الأخلاق المقررة أو الآداب المتواضع عليها أو الأديان السماوية ومالها من خاصية التوجيه والهداية؟ ولا يقل رفض الوجوديين لهذا الحل عن رفضهم للحلول السابقة مبررين هذا الرفض بأن هذه أمور قبلية نشأت قبل نشوء الأفراد وجاءت لتسيطر على الجماعات .فضلا عن أنها لم تنبعث من أعماق الفرد فى دخيلة وجوده التى ينطوى عليها دون غيره .

اذن مازال السؤال وارداً — كيف يعى الإنسان وجوده ويهتدى إلى أنه موجود — وخلاصة جوابهم أننا إنما ندرك وجودنا أو نهتدى إليه [بثورة فى أعماق هذا الوجود . نهتدى إليه بصدمة فى عاطفة قوية . أو بيقظة من يقظات الضمير أو بضربة من ضربات التجارب تفصلنا عن المجتمع الذى نعيش فيه أو تتناول مكاننا منه بالتحويل والتبديل .

نهتدى إليه بمحنة تردنا إلى أغوار حياتنا وتطيل بحثنا فى مراديبها وزواياها وتضع أيدينا على ميزان شعورنا وتفكيرنا وخيالنا. فنعرف كم نزن فى كل هـــذا . وماذا نستطيع وماذا لا نستطيع ، وماذا نقف عنده فلا نحاول الإستطاعة فيه .

ومتى أدركنا هذه الآونة وجب علينا أن نعقد إختيارنا ولا نتردد فى مفترق الطريق بين نهجين حائرين إلى غير إلتقاء](١)

فشعور الوجودى بوجوده وإدراكه لذاته إنما يتم ويكون على هذا النحو بكل ما يفصله عن الواقع الذى يعيش فيه . سواء كان ذلك ثورة تنبع من أعماقه . أو صدمة ترده إلى نفسه وذاته وقد ضرب كير كجورد المثل بذلك حين ردته إلى نفسه وذاته صدمته فى الفتاة التى أحب وغدرت به وقرر أن يختار نفسه بدلا من هذا الحب الزائف الذى لاجدوى منه .

وهم حينما يرون أن يبرروا ذلك يذكرونك بان الوجود الحقيقى هو الوجود الذاتى الممكن الذى يكون على صورة إمكانيات لم يتحقق شىء منها فى الواقع الخارجى .

وذلك لأن هذا الوجود تكون الصلة فيه بين الذات ونفسها بحيث تكون الذات وحيدة مع نفسها فى صفائها وبكارتها .

ولا يتعدى كير كجورد هذا المعنى عندما يقول عن هذه الصلة العليا على حد تعبيره هى أن تكون الذات وحيدة مع الله . لأن الله فيما يرى كير كجورد ليس ثمة إلا من أجل الإنسان .

---

(١) أنظر أفيون الشعوب . المذاهب الهدامة . عباس العقاد . الطبعة السادسة نشر دار الإعتصام بالقاهرة من ص ٩٧ إلى ٩٩

وهنا نلفت النظر إلى أن كير كجرود لا يعني بكلمة الله هنا إلا أنه المسيح . وهو ذات جمعت بين متناقضين . الإنسان والله . وهو مثل كير كجورد الأعلى . وهو في نفس الوقف نموذج الحقيقة التي يسعى إليها كير كجورد في رحلته الذاتية مع نفسه .

وبذلك تبطل دعوى كير كجورد أن سر الوجود أو أن الحقيقة التي يسعى إليها . وقد أختار المسيحية طريقاً لوجوديته ونموذجاً لها ولكل وجودية حقيقية هي مثوله أمام المطلق أو أمام اللامتناهي . إلى آخر العبارات التي قصد بها غير معناها .

حيث لا يرى كيركجورد في نهاية رحلته وفي ذروة ذاتيته التي يمكن أن يصل إليها لا يرى ثمة إلا المسيح . بل إنه ليذكر كما سيأتي معرفته أن هذه الحقيقة هي وذاته شيء واحد .

وسواء فهم ذلك على أنه اتحاد بشخص المسيح أو فهم على أنه اتحاد كير كجورد بذاته حين تبلغ الذروة في تشبهها بمثلها الأعلى وهو السيد المسيح فإنه لا يكون سوى ضرب من عبادة النفس أو عبادة الشخص وهي وثنية تخرج صاحبها عن الإيمان الصحيح المتعارف عليه سواء في دين المسيح نفسه أو في غيره من الأديان . وقـــد عرفنا الإسلام فيما قال القرآن الكريم « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم »[1] :

---

(١) سورة المائدة آية ٧٢

الذات بين الوجود والسقوط

ولندع كير كجورد ومسيحيته المشوشة أو وجوديته المضطربة ولنعد إلى نقطتنا الأساسية وهى زعمهم أن الوجود الحقيقى هو الوجود الذاتى الذى تنحصر الصلة فيه بين الذات ونفسها . وذلك كما نوهنا به غير مرة . لأن الذات إذا اتصلت بغيرها من أشياء العالم وموضوعاته ففى ذلك سقوطها أى سقوط قيمتها الذاتية والقضاء على ذاتيتها . لأنها فى هذه الحال ستغنى فى أشياء العالم وموضوعاته حيث لا تكون إذ ذاك إلا ذاتاً كغيرها من الذوات أو موضوعاً بين غيره من الموضوعات .

ولن تملك من ثم ذاتها ولا حريتها الفردية وإنما ستكون ممتلكة لهذه الذوات وهذه الأشياء الموجودة فى العالم ومنها تستمد تفكيرها ووعيها وفعلها بل ووجودها لأنها فقدت ذاتها فقداناً تاما .

أنها سقطت كغيرها من الأشياء والذوات فى الحياة اليومية المبتذلة وهذا هو ماعناه بالضبط جبريل مارسل بقوله آنف الذكر إذا زاد الملك نقص اليقين .

وهنا نجد الوجوديين قد تناقصوا تناقضا واضحا . فبالرغم من رفضهم أن تكون الذات فى صلاتها بنفسها ووعيها بذاتها موضوعا للمعرفة أو الفكر أو التحليل النفسى حتى لا تكون موضوعا بين موضوعات العالم وأشيائه فيكون من ثم سقوطها وفقدان ذاتها .

وجدناهم لا يستطيعون فراراً من القول بسقوط الذات بين أشياء العالم وموضوعاته . حينما قرروا أن الوجود الذاتى الممكن الذى يكون على هيئة أمكانيات لم تتحقق بعد .

هذا الوجود لابد من تحقق بعض أمكانياته فى الواقع على هيئه وجود فى العـــالم بين الموضوعات والأشياء ، وذلك عندما تختار الذات بعض إمكانياتها بالحرية التى هى جوهر وجودها لتحققها فى الواقع على صورة آنيه أو أن شـئت فقـل تنتقل الذات من الوجود الممكن إلى الوجود الموضوعى ، وهذا أمر ضرورى عندهم حتى لاتظل الذات وجوداً ممكنا لامعنى له ، فالتحقق فى الواقع ضرورى على هذا النحو كما وضحنا أكثر من مرة . وهو انحدار للذات بلا أدنى شك وسقوط لقيمتها الذاتية .

ونحن نلاحظ بل ونقدر هذه الملاحظة للدكتور عبد الرحمن بدوى عندما رأى أن هيـدجر لم يستطع دفع هذا التنـاقض الذى وقع فيه الوجوديون خصوصاً أنهم يصرحون بأن وجود الذات الممكن عندما ينتقل الى أن يكون موضوعا بين موضوعات العالم على نحو ما بينا إنما هو وجود زائف وشتات مبعثر لأنه يفصل الذات عن نفسها ويعزلهـا عن صلاتها بذاتها أى يقطع الصلة بينها وبين وجودها الحقيقى(١) .

وهذا إلى حد كبير هو ماتوضحه تلك الرسالة التى بعث بها كير كجورد إلى بيترلند — يصر فيها على مزية هجر أصدقائه له قائلا (إن صمتهم ملائم لمصلحتى من حيث أنه يملى أن أسدد نظرتى إلى نفسى ويحفزنى إلى أدراك ذاتى تلك الذات التى هى لى،وأن أحافظ على ثباتى وسط تغير الحياة الذى لا ينتهى عند حد وأن أدير نحو نفسى تلك المرآة المقعرة التى كنت من قبل أن أحيط بنظرة فيهـا الحياة خارج ذاتى ويضيف إلى ذلك قائلا إن هذا الصمت يعجبنى إذ أرى نفسى قادراً على بذل هذا الجهد ، وأشعر بأنى كفء للامساك بتلك المرآة أيا كان ما تطلعنى عليه سواء أكان مثلى الأعلى أم صورتى الهذلية)(٢) .

---

(١) الزمان الوجودى ص٤٢ فما بعدها .

(٢) المذاهب الوجودية ص٣٨

الوجود فى بقاء الصلة بالنفس

لكن إذا كان أحساس الإنسان بالعالم وأشيائه وأحداثه هو مصدر ضياعه وعدمه وتلاشى وجوده بما يبعثه هذا العالم فى الإنسان من تشتت وتوزع وعدم السيطرة على الذات على نحو مارأينا .

وإذا كانت صلة الإنسان بذاته وشعوره بنفسه هى مصدر وجوده وسيطرته على هذا الوجود .

فهل ثمة من ضمانات لاستمرارية هذه الصلة؟ وماهى القوى والطاقات التى تزيد من وعى الإنسان بذاته ووجوده وتجعله قادراً دائماً على امتلاك هذه الذات وذلك الوجود؟

والوجوديون لا يعدمون الجواب بالإيجاب ولا يقبلون بطبيعه الحال أن يستمد يقينهم بوجودهم من عناصر خارجة عن الذات مهما تكن قيمه هذه العناصر .

لاالعقل ومذاهبه وبراهينه ، ولا الفلسفة ونظرياتها ، ولا العرف ولا التقاليد ولا الأديان ولا الأخلاق ولا المجتمعات ولا النظم ولاالسلطان ولا شيء من كل ذلك أو غيره حرى بالإتصاف بصفة الوجود فضلا عن ثبوت صلاحيته لتقوية الصلة بين الإنسان وذاته أوالعمل على بقاء الإنسان مهيمناً على حقيقة وجوده . لأن الذى يجب أن تكون له هذه الصلاحية والذى يجدر بأن يكون له هذا الأثر هو الذى ينبعث من أعماق النفس وينبثق من دخيلة وجود الإنسان الفرد.

فالذات هى مصدر كل حق ومرجع كل يقين ومن هنا كانت الذات محتوية كل عناصر الشعور بالوجود ومشتملة على كل براهين الحقيقة والسيطرة على النفس وأى عجب فى ذلك والذات هى التى تختار وجودها وتخاطر

فى سبيل ذلك الاختيار وتضحى بكل شىء من أشياء العالم . وكل كائن من كائناته ، ولكن ماهى هذه العناصر؟ وماهى طبيعة هذه البراهين التى تقوق الصلة بين الذات ووجودها ؟

إن الوجوديين يعثرون عليها فى التوتر والهم والقلق والألم وتبكيت الضمير واليأس والأسى والخطيئة إلى آخر هذه المعانى القاتمة الداكنة التى يركزها كير كجورد فى لفظ العاطفة .

وكان يرى أنه لا شىء يقوى الصلة بين الذات ونفسها كالهم والقلق والإنسان يشعر وهو فى الأسى أنه حى موجود أكثر بكثير مما يشعر بذلك وهو فى السرور ذلك أن الفرح أحرى بأن يكون ارتخاء أو تخديراً كما أنه يساعد على ضرب من تشتت الإنسان فى السكون(١) .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧

أساء كير كجورد الاختيار

فضل الطريق

وقد كان ذلك — على ما يبدو — هو الأساس الذى دفع كير كجورد أن يختار المسيحية مثالا وطريقا لوجوديته : لأنها وافقت روحه القلقة المرتعدة كما لاءمت نفسيته التى جسمت عليها الكآبة منذ صباه وطفولته وذلك على إعتبار أن المسيحية هى مبدأ الوجود الذى فيه يعيش الإنسان، فى الخوف والقشعريرة .

نعم تلاءمت المسيحية بما تنطوى عليه من كآبة وقسوة وخوف على حدزعم كير كجورد مع روحه الكئيبة القلقة وفى الوقت نفسه كانت مصدر تزايد مستمر لهذه الكآبة . الأمر الذى جل كير كجورد فى فترة من حياته يفكر فى الانتحار .

والمفروض بمقتضى منطق الرجل أن تزايد الشعور بالكآبة ينتج عنه تزايد الشعور بالوجود، لكن منطقة ينقلب على عقبيه وتتناقض نتيجته مع مقدماته كما رأينا مع التجاوز فى هذا التعبير .

ويدلنا على إضطراب وجودية كير كجورد كذلك أنه بالرغم من تشبثه بمسيحية وجوديته أو بوجودية مسيحيته حتى الرمق الأخير ، فقد بدأ له فى مرحلة من حياته أن المسيحية هى التعبير الحقيقى عن القسوة العارية من كل معنى للانسانية ، ولقد ظل هـــذا المبدأ راسخا فى نظر كير كجورد وهو أن المسيحية التى ينتزع منها عنصر الارتعاد ليست إلا مسيحية من نسج الخيال ، ويقول أيضاً إن الله هو عدوك اللدود(١) .

---

(١) نفس المرجع ص٣٩٥

هكذا يتسلل التشاؤم والاضراب إلى إيمان كير كجورد . ومن الطبيعي أن يكون هذا هو نصيب إيمان الرجل من البطلان والزيف لأنه بنى على فكرة باطلة وزائفة عن المسيحية التي تحمل فيها المسيح عليه السلام أوزار البشر تكفيراً عن الخطيئة الأولى لأبيه آدم .

ولعل فى وسعنا أن تذكر هنا أن عقيدتنا نحن المسلمين تبرأ من هذه المهزلة أعني مهزلة الفداء وغيرها من المهازل التى تشبثت بها المسيحية المحرفة، والتى بنى عليها رجل مثل كير كجورد رفضه للفلسفة لأنها تتعارض بمنهجها مع المسيحية . إذ إن الفلسفة فى إعتقاده لا تستطيع أن تستنبط بأدلتها العقلية وبراهينها المنطقية من خلال منهجها التجريدى . مسألة الفداء وغيرها من المسائل التى تقوم عليها المسيحية التى أخذها كير كجورد سنة لتدينه ونموذجاً لوجوديته .

ولذلك كان يقول الفلسفة والمسيحية لا يجتمعان إلا بعد أن يصبح الانسان مسيحيا ، وحينئذ ستكون هناك فلسفة ولكنها ستكون مسيحية أى أنها ستخضع الفلسفة فى هذه الحال للتعاليم المسيحية .

حقيقة الخطيئة فى القرآن :

وقد حسم القرآن مشكلة خطيئة أبينا آدم منذ قرون متطاولة تلك الخطيئة التى وقعت منه عليه السلام حين خالف فى النهي عن الأكل من الشجرة فأكل منها هو وزوجه فوقعا فى أحابيل عدوهما الأزلي إبليس ، وكان ذلك — بنص القرآن الصريح — نسيانا من آدم لتحذير الله إياه من هذا العدو ووسوسته .

ولكن آدم عليه السلام هو وزوجه ندما وتابا وتاب الله عليهما وحسمت المشكلة فى أكثر من آية وأكثر من سورة من آي القرآن وسوره .

وإن شئنا ذكرنا القارىء بهذه الرائعة في قوله تعالى « ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى قلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وإنك لا تظمأ فيها ولا تضحى ، فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ، فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة . وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى »(1) .

ثم صدر الأمر الإلهى لآدم وذريته وإبليس وذريته بالهبوط إلى الأرض لتستمر قصة الصراع بين الجنسين إلى يوم القيامة ابتلاء من الله لآدم وذريته .

ويظل محور هذا الصراع الغواية والاضلال من جانب إبليس وذريته والمقاومة من جانب آدم وذريته كذلك ، فأما أن يثبت بنو آدم وجودهم فى الحياة ، ويفلحوا فى مقاومة إبليس وشره فيختاروا طريق الهداية والخير حيث رضى الله وجزاؤه العظيم فى الحياة الأخرى . وأما أن يخفقوا فى المقاومة وينتصر عليهم عدوهم الذى لا يكف عن الغواية والتضليل وبذلك يكون بنو آدم قد اختاروا لأنفسهم طريق الشقاء والضلال حيث غضب الله وانتقامه .

إنها لرحلة مع الحياة وحياة مع التجربة يثبت فيها الإنسان وجوده عندما ينتصر على الشر وأعوانه إنسانا كاملا متوجا بالفضيلة والتقوى . أو يضيع أمام جبروت الغواية الشيطانية لأنه قصر فى إستخدام ما زوده الله به من القوى والقدر والملكات « وان ليس للانسان إلا ما سعى ،

---

(1) سورة طه آية ١١٥ إلى آية ١٢٢

وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى(١) « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »(٢) فأى معنى للفـــداء ، وأى حكمة ظاهرة وراء تحمل المسيح عليه السلام لأوزار البشر .

والحكمة ظاهرة لمن يتأملها فى قصة النجاح والفشل لبنى وآدم مع غواية الشيطان فى هذه الحياة كما أشار إليه القرآن .

القرآن يرد المزاعم الفاسدة فى المسيح :

ثم هل المسيح عليه السلام إلا واحد من بنى آدم . أنه مماثل لآدم بنص القرآن فى أن كلا منهما خلق لغير أب بكلمة الله ، ومماثل له تبعا لذلك فى الإنسانية والبشرية وهذا هو ماردده القرآن الكريم فى قوله تعالى «فإن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »(٣) .

ولإن كان سر ألوهية عيسى فيما يزعم النصارى هو وجوده من غير أب . وإن كان مولوداً لمريم عليه السلام . فقد كان آدم أولى منه بالتأليه بمقتضى منطقهم السقيم لأنه ولد لغير أب وأم معاً حيث خلقه الله مباشرة من التراب .

ولكنهم لا ينازعون فى بشرية آدم . وقد أبطل القرآن زعمهم لألوهية عيسى فى قوله تعالى « ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام »(٤) ولعل فى عبارة كانا يأكلان

---

(١) سورة النجم آيه ٣٩ إلى ٤١
(٢) سورة الزلزلة آية ٧ ، ٨
(٣) سورة آل عمران آيه ٥٩
(٤) سورة المائدة آية ٧٥

الطعام إشارة إلى دحض مزاعم الألوهية فى عيسى لأن الإله لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب .

ثم يرمى القرآن بالكفر كل من اعتقد من النصارى بنوة عيسى لله فى قوله تعالى : « وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا » الآية(١) . وفى قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد »(٢) وذلك لأنه أمر يخل بمقام التنزيه والتوحيد لله تعالى من جهة ، والله تعالى أحد صمد « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » وهو تعالى لم يتخذ صاحبه ولا ولدا .

ودفعا لكل توهم لشائبة الألوهية فى عيسى الإنسان . ثم أخيراً يسجل القرآن إعترافا لعيسى عليه السلام بعبوديته لله . وبأنه ليس إلا نبيا مرسلا من الله باركه الله وأوصاه بالصلاة والزكاة وبأنه ليس جباراً ولا شقيا . وأنه باراً بوالدته مريم البتول . وبأنه كما ولد سوف يموت وسوف يبعث حيا كغيره من البشر من بنى آدم وذلك فى قوله تعالى فى سورة مريم « قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وبراً بوالدتى ولم يجعلنى جباراً شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون وان الله ربى وربكم فاعبدوه فهذا صراط مستقيم »(٤) .

---

(١) سورة التوبة آية ٣٠

(٢) المائدة ٧٣

(٣) سورة الإخلاص .

(٤) سورة مريم من آية ٣٠ إلى ٣٦

هذه هى الفكرة الصحيحة عن طبيعة المسيح ورسالته وأخلاقه كما نطقت بها آى القرآن الحكيم وكلماته الصادقة .

ولن يكون المسيحى مسيحيا مخلصا لعيسى ودينه إلا إذا عرف حقيقته واقتدى به اقتداء صحيحا سيرة وسلوكا وأخلاقا ودعوة من المنابع الصحيحة والمصادر الموثقة الصادقة التى على رأسها جميعا القرآن الكريم الذى لا ينازع أحد فى وثاقته وصدق خبره وقصة النجاشى تعتبر مثلا حيا يصدق هذه الدعوى عندما قرأ عليه المسلمون سورة مريم وشخص له الحق واضحا فى ما سمع من كتاب الله موازنا بينه وبين ما عنده من علم بالمسيحية الحقيقية .

وقد حكى القرآن عن جماعة من قسيسى النصارى ورهبانهم سمعوا القرآن فعرفوا أنه الحق وآمنوا وقبل الله منهم إيمانهم وأثابهم عليه ثوابا عظيما وذلك فى قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين فأثابهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين »(١) .

وبهذا المقياس نرى كير كجورد لم يصب مطلقا فيما اختاره من سيرة المسيح عليه السلام وصورته ولم يتبع فى الحقيقة إلا أهواءه وشهواته وبواعثه النفسية . ودوافع أنانيته . وإنعكاسات حياته السابقة على حياته الباطنية خصوصا ما عرفنا عنه من قوله إن حق المرء فى اختيار عقيدته أولى من حق الجماعة والكنيسة .

---

(١) سورة المائدة آية ٨٢ إلى ٨٥

ويجب أن ننبه هنا إلى أن المسيحية التى اختارها كيركجورد نموذجا لوجوديته هى المسيحيه اللوثرية المشبعة بالخوف والقلق والكآبة التى رآها موافقة لطبيعته النفسية ولذلك عانى كيركجورد ما عاناه من قلقه الذى أقضى مضجعه وخوفه الذى خيم على حياته النفسية إلى غير ذلك من يأسه وكآبته .

عانى كل هذه المعاناه مع نفسه من أجل الوصول إلى الحقيقة . وهى تحقيق ذاته ماثلة أمام المثل الأعلى والمثل الحى الذى هو فى نهاية التحليل المسيح . ولكنه وباعترافه ترك بينه وبين تلك الحقيقة فجوة أو هوة فلم يلابسها ولم يحياها كما كان يهدف وكان يبتغى حتى آخر حياته .

كانوا إمتداداً لكير كجورد :

فإذا عرفنا أن كيركجورد هو الواضع للأسس والعناصر الرئيسية المقومة للوجودية بصفة عامة . أدركنا أن جميع الفلاسفة الوجوديين من بعـــد كيركجورد حتى عصرنا الحديث لم يتجاوزوا كثيراً عن مسائله الرئيسة وأفكاره التى ضمنها كتبه ومؤلفاته التى كانت كما يقول تعبيراً عن حياته وسيرته الذاتية .

بعد ظهور الوجودية على مسرح الحياة الفلسفية من جديد فى ألمانيا إثر هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى . لجأ بعض المفكرين والفلاسفة الألمان إلى الوجودية لعلهم يجدون فيها ملجأ إلى حياة روحية ووجدانية أو لعلها تكون منصرفا لهم إلى العكوف على الذات ومطالبها ، وإنشغالا بدراسة الحياة النفسية وأسرارها عما خلفته الحرب من ضياع وتشتت وكوارث فازدهر المذهب وعاد إلى البروز من جديد واشتهر من أعلامه أسماء معروفة حتى الآن :

منهم كارل يبرز . ادموند هسرل . مارتن هيدجر . ودلتى . وذيمل

وغيرهم . وكان منهم من سلك مسلك أبيهم كير كجورد فآمن كايمانه كما كان منهم من أنكر وجود الله ولم ير فى الكون ظاهرة إلهية على الأطلاق ولكنهم كانوا على إلتقاء فى بعض المسائل المتشابهة لا تخفى الصلة بينها وبين الوجودية فى جوهرها الصميم . [فجميع الفلاسفة الوجوديين قليلوا التعويل على معنى عقلى يفسرون به الحياة متبرمون بالمقررات المنطقية والعملية وسائر المقررات التى ترجع بالأمر إلى سلطان أو نظام . وجميعهم يعتصمون بتجارب النفس ودوافع السريرة التى تستقل بهـــا الشخصية الإنسانية فى جهادها الباطنى ونزوعها الدائم نحو التوفيق بينها وبين مشكلات الوجود الكبرى. ومعظمهم يوصى بتماسك الأخلاق ومقابلة الحيرة النظرية بالعمل الخلقى وتجريد النفس فى جملتها لكفاح الحياة . ولم تنقض على الحرب العالمية الأولى أربع سنوات حتى ظهر المذهب فى فرنسا واشتغلت به الطبقة التى بلغت من الثقافة ومن الذوق الفنى أن تبحث لها عن فلسفة للوجود تملأ بها فراغ الضمائر من العقائد الروحانية فى عصرنا الحديث .

لكن الوجودية لم تزل فى فرنسا بدعة مقصورة على فئة قليلة من طلاب الغرائب إلى أن كانت الحرب العالمية الثانية ومنيت فيها فرنسا بتلك الهزيمة النكراء فثارت على المادية الشيوعية وعلى الروحانية التقليدية فى إوقت واحد . واندفعت فيها بين الطبقة الوسطى دفعة جامحة إلى الإيمان بالحرية الديمقراطية. ولكنه الإيمان الذى لا يدين بالسلطان لرياسة مقررة أو هيئة من الهيئات .

وأعلام هذه المدرسة فى فرنسا هم جان بول سارتر . والبرت كاموس. ومدام سيمون دى بوفوار .

ويتبعهم طائفة غير قليلة من الكتاب الصحفيين .

والغالب على وجودية الفرنسيين بزعامة سارتر هو الإلحاد وإنكار وجود الله كما سبق أن وضحنا ذلك آنفا .

فالوجودية التي تتمثل في كتابة سارتر هي وجودية الفخر بالألم والشدة واعتماد النفس على النفس في اختيار الطريق المرتسم لها في أعماق سريرتها على وفاق كيانها الشحص . ولو كان أختيارها مناقضا لأختيار المقادير .

والوجودية التي تتمثل في كتابة كاموس هي وجودية الأطمئنان إلى عبث الحياة . وعنده أن الإنسان في هذه الدينا شبيه ببطل الأسطورة الأغريقية سيسفوس . وهو رجل عصى مشيئة الأرباب والتمس منهم بعد الموت أن يعود إلى الدنيا ليؤدب زوجته على خيانتها . فسمحوا له بالعودة إلى أجل محدود . وجاوز هو الأجل المحدود غير مكترث بنذير القضاء . فحكموا عليه بأن يتردى إلى الجحيم مسخراً في عمل لا طائل تحته وليس له أنتهاء . وذاك أن يستجمع جهده ليرفع صخرة عظيمة من أسفل الجبل إلى قمته ثم تنحدر الصخرة فيعود إلى رفعها مرة بعد مرة إلى غير نهاية معلومة ولغير قصد معروف . وكل إنسان في رأى كاموس هو سيسفوس مسخر في مثل هذا الجهد الضائع والبعث العقيم . ولكنه يبحث عن معنى هذا الكفاح فيشقى ويطمئن إلى خلوه من كل معنى فيخرج منه ببطولة الجلد والثبات ويستريح من قلق الإنتظار . ومتى قدر على الإنسان أن يحرم الجهاد في قضية رابحة معلومة الأسباب فاشرف الجهاد بعد ذلك جهاده في قضية خاسرة مجهولة الأسباب . ومدام دى بوفوار تضرب على نغمة كهذه النغمة وتزيد عليها بشيء من الغلواء والتكلف واتخاذ الأوضاع أو البوزات . كما يسمونها في لغة التمثيل .

هذه الوجودية فى فرنسا ظاهرة تقبل التعليل القريب ففيها النزعة الوجدانية . وفيها الإيمان بالحرية الفردية . أو باختيار الإنسان لنفسه فى عالم الضمير . وفيها التمرد على سلطان الكهانة وسلطان الرياسة المقررة على الإجمال](١) .

---

(١) أفيون الشعوب — من ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥

الوجود الزائف

رأينا إذن أن الوجوديين مهما يكن اتساع شقة الخلاف أو ضيقها بينهم وبين مؤسس الوجودية الأول وهو جدهم الدينماركى سورين كير كجورد تبعاً لسنن التطور ومقتضيات الظروف والحياة ، فان هناك مسافة غير قصيرة عبر رحلتهم الوجودية التى صمموا على أن يبدأوها جميعاً من بداية الطريق ، وأصروا على أن يقطعوا تلك المسافة فى خطوات متشابهة متناسقة حتى يصلوا إلى مفترق الطرق . فيتجه بعد ذلك كل منهم المتجه الذى تسوقه إليه غايته وتدفعه إليه رغبته .

ومهما تفرعت بهم السبل وتشعبت بهم المناحى ، فهم لا محالة مبتدأون من هذه البداية الواحدة التى هى الوجود العينى الفردى ، فهو وحده الذى يستحق شرف الوجودية ، ولقب الموجودية من بين كل ماسواه من أشياء هذا العالم وكائناته . لأنه من بينها جميعاً هو الذى يملك بطبيعته وبجوهره كل مقومات الوجود من حريه ، وإرادة ، واختيـــار ، ووعى ، وهلم جرا .

ومع اتفاق الوجوديين جميعاً على تكون هذا الوجود العينى فى بنيته وطبيعته من هذه المقومات ، فقد اتفقوا أيضا على أنها مقومات ذاتيـة وفردية إلى أبعد حدود معانى الفردية والذاتية . ومن هنا رأينا فيما تقدم أن الوجوديين بأسرهم يبدأون فلسفتهم الوجودية من تحليل هذا الوجود العينى الفردى . فمنهم من رده إلى نفسه ليختارها ويختـار حيـاته الذاتية فتمخض ذلك عن تجربة شخصية وفلسفة ذاتية . كما رأينا ذلك عنـــد كير كجورد وربما رأيناه فيما بعد عند يسبرز .

ومنهم من انتقل من تحليل الوجود العينى الفردى إلى تحليل الوجود

العام فنكون بذلك فلسفة شامله عن الوجود . ومن هؤلاء مارتن هيدجر الفيلسوف الألمانى وجان بول سارتر الفيلسوف الفرنسى .

فإذا سرنا مع هيدجر على سبيل المثال فى وجوديته ألفينا الوجوديين ينقمون عليه كل النقمة لأنه خالف بفلسفته هذه مبادىء الوجودية . إذ أن قوام الوجودية يجب أن يدور حول تحليل التجربة الذاتية كما عرفنا. أما هو فبانتقاله إلى التعميم فى فلسفته الشاملة للوجود يعد قد سقط فى المثالية التى تحاشتها الفلسفة الوجودية من أول أمرها حيث رفضت تجريد الوجود وجعله موضوعا للفكر أو المعرفة . ومن ثم رفضت العقل والتعويل على براهينه المنطقية لأنها أمور تفضى إلى هذه النتيجة التى لا تعنى أكثر من الإنفصال عن الوجود الحقيق : وعلى كل فهناك من النقاد من يصنفون الوجودية إلى وجودية مذهبية كوجودية هيدجر وسارتر . ووجودية ذاتية هى وجودية يسبرز وكير كجورد وأمثالها .

والإنسان فى نظر هيدجر هو الموجود الفرد الذى يستطيع أن يستكنه الوجود من خلال نفس التفكير فى نفسه . وينتقل إلى معرفة الوجود المحيط به فى الوجود العام .

ويبرر هيدجر هذه النزعة الميتافيزيقية إن صح هذا التعبير بأن العلوم إنما تبدأ من مبادئها المجردة ثم تنمو وتتطور وتتشعب فروعها ومسائلها فيأتى من يقعد قواعدها ويقنن قوانينها فى مفاهيم عامة هى وجودها .

وقد بدأت على هذا النحو بالجزئى وأنتهت إلى الكلى . فهكذا الوجود يبدأ بالجزئى وينتهى بالكلى .

والإنسان عند هيدجر باعتباره موجوداً حيا غارقا فى الآنية المبتذلة يأكل ويشرب ويثرثر ويحب ويبغض ويعمل ويتعلم . ويرى فى الحياة اليومية بين الناس على هذا الموجودان يعرف نفسه وذاته وعليه أيضا

فى نفس الوقت أن يعرف هذا العالم الذى يعيش فيه بماله من صفة العالمية، وليس وجود الأنسان فى هذا العالم من قبيل الإضافة كوجود المظروف والظرف ، بمعنى أنه لا يمكن تصور الأنسان مستقلا عن العالم ولا العالم منفصلا فى وجوده عن الإنسان ، بل إن وجود العالم هو من صلب وجود الإنسان وصميم بنيته .

والوجود فى العالم الذى هو جزء من تركيب وجود الإنسان يتخذ صوراً متعددة لعل أكثرها شيوعا صورة أقيم ، وأختار والشروع فى ، والتنفيذ ، والتعليم ، والتساؤل ، والنظر فى ، والسماع واتخاذ القرار .. الخ

فهذه الأشياء مما يثير أهتمام الأنسان ، والأهتمام من مظاهر الوجود ، ولكن كيف نعرف هذا العالم ، إن هيدجر يجيب عن هذا السؤال فيقول إن الآنية أى الأنسان الموجود فى العالم لا تدرك منه فى بادىء الأمر سوى الأشياء التى تستجيب لحاجاتها ، كل منا فى مجال وجـــوده بحيث يؤلف الإنسان مع هـــذه الإشياء التى تثير أهتمامه وتحيط به عالما خاصا به ، ومع ذلك فليس هذا هو مقصود هيدجر من معرفة العالم الذى نعيش فيه، وبذا ينتقل من الأشارة إلى هذا العالم الخاص بالأنسان إلى بيان العالم الذى هو ظاهرة كلية ، وليس مجموع الأشياء والموضوعات ، لأن فكرة العالميه فكرة قبليه مسبقة تثيرها فينا هـذه الأشياء المحيطة بنا ، بما فيها الأنسان نفسه .

وإذا كان أول مايثير إهتمامنا من هذا العالم هو الأدوات والأشياء التى نريد استخدامها فى سبيل معيشتنا فأن نقطة الأنطلاق إلى معرفة هذا العالم تكون عملية نفعية لانظرية :

ثم إن هذه الأدوات ليس مستقلة بل مرتبطة بما هو أوسع منها ،وهكذا تتسع الحلقة حتى يكون العالم مسرح الإمكان للذات أو للأنا ، وهذه الأنا هى التى تخلع على الموجودات معناها فلا تعود أشياء فقط ، الذات تظهر الأشياء

فكأنها ابتدعتها من العدم كما أن الضوء يظهر الألوان ، إذ ما قيمة الألوان فى الليل الضرير ، وما قيمة المبضع بدون الطبيب الجراحى ، وما نفع المحراث بدون الفلاح ؟ . وما هو القدوم بدون النجار ، وما قيمة التغريد بدون السمع الذى يستطيبه .

ويخشى هيدجر بعد هذا القول أن يتهم بالصورية أو المثالية التى تردى فيها بركلى وأتباعه الغلاة الذين أنكروا وجود العالم الخارجى وجعلوا الأنا مصدر الأشياء ، فيستدرك ويقول إن وجود العالم الخارجى واضح بذاته فلا حاجة للبرهنة عليه .

وكل ما يستهدفه هيدجر من هذه النقطة هو أرتباط الأنسان بالعالم ، والعالم بالأنسان ، بحيث يستحيل على المرء تصور نفسه بدون الكل ، فهما يتلازمان كما يتلازم الماشى فى الشمس وظله .غير أن هيدجر بعد أن أغرق فى التصور هـذا الإغراق جلب على نفسه التهمة بأنه مثالى وأنه يناقض الوجودية ، وبرغم دفاعه عن نفسه بأنه واقعى فلم يغتفرها له عديله سارتر وحسبها عليه مثالية هجينة .

أما وقدوجد الأنسان فى العالم فهو متمكن ،وبينه وبين الأشياء مسافة لا يترتب قربها وبعـدها على المساحة ، بل على مقدار الحاجة إليها وعلى نفعها فى خدمة الذات ، فرب قريب إليك لا تحس بوجوده ، كعمود التلغراف المنتصب بأزاء بيتك ، ورب بعيد عنك أقرب إليك من حبل الوريد ، لهذا أخذ الإنسان يستدنى مايهمه للقضاء على المسافة ويحيط نفسه بما يقربها كالسيارة والمذياع والهاتف وسواها من الأدوات ، واقتضت تلك الأدوات أهتماما جديداً هو الإنصراف إلى تنظيمها ووضعها فى مواضعها، وهذا ماتراه كل يوم فى الحياة الإجتماعية ، فكل أداة تسلمك إلى مابعدها ، وتتسع الحلقة رويداً رويداً بحيث يكون العالم مسرحا للأمكانيات التى تقوم بها الذات .

لذلك كان الفضاء من مستلزماتها ، فالأنسان فى المكان ؛ والمكان داخل فى وجود الذات ، ومجرد وجود المرء فى العالم اقتضى وجرد الفضاء)[١]

ولـكن الآنية أو الأنسان الموجود فى العالم لا يعيش مع الأشياء فقط وأنما يشاركه وجوده هذا عنصر آخر وهو أيضا من لوازم وجوده فى العالم ؛ وهذا العنصر هو الناس أى مجموع الذوات الأخرى . وهذه المشاركة فى الوجود بين الإنسان والناس ليست مشاركة عرضيه بالنسبة لوجود الانسان؛ فهى لا تعدو أن تكون تحققا ضروريا لأمكانيات الإنسان التى هى طبيعته وماهية وجوده الأصلى . أى أن وجود الناس فى هذا العالم ليس وجوداً أضافيا لوجود الانسان ، وإنما هو من صميم هذا الوجود . وبالرغم من ذلك فهو سقوط للوجود الأنسانى فى الناس وفناء لشخصيته الفردية فيهم .

ومن ثم يصبح الناس مصدر فكره وآرائه وعواطفه . ومسئوليته الفردية . وحريته الشخصية . أعنى وجوده كله فى هذا العالم هذا الوجود الذى يختفى فيه تماماً شعور الانسان الموجود فى العالم . بوجوده من حيث هو وجود فردى حر .

ولذلك كان هيدجر يسمى الوجود فى العالم على هذا النحو بالوجود الزائف . مقابلة بينه وبين الوجود الأصلى الحقيـقى للأنسان فى بكارته وفرديته وحريتـه وقدرته . الذى أختفى وتلاشى وذاب فى هذا الوجود مع الناس .

---

(١) الصراع فى الوجود ص ٢٧١ وما بعدها .

خصائص الوجود الزائف :

ويرى هيدجر أن لهذا الوجرد الزائف خصائص ثلاثة هى :

الثرثرة . والفضول . والألتباس .

وتأتى الثرثرة نتتجة طبيعة لما طبع عليه الناس فى حياتهم اليومية من التكلم والحوار وسيلة للتفاهم والتعبير . وقد يكون ذلك بلا طائل . وحين ينسى الأنسان ذاته وراء مشكلات الحيات اليومية . وتنسيةالترثرة ضياع شخصيته وأنعدامها وتغرية بهذا الوجود الزائف فانه يسعى فى فضول إلى إلتقاط الأخبار من هنا وهناك رغبة منه فى الهروب من ذاتة ووجوده الأصلى متذرعا بأنه أنما يسعى إلى اكتساب المزيد من المعرفة ؛ ولكنها ليست غاية حقيقية بقدر ماهى فرار من ذاته ووجوده الحقيق .

ثم يسلمه هذا الهروب أو ذاك الفضول إلى وهم وإلتباس . إذ يتوهم أنه قد حظى من المعرفة بكل جديد . ويلتبس عليه أنه قد ألم منها بكل طرف .

فيستعصى عليه التمييز بين كونه عارفا على الحقيقة وبين كونه واهما فى تلك المعرفة وماهو فى الحقيقه إلامزيد من الضياع والتشتت اوجوده الحقيق . والتباس له بالوجود الزائف . وإختباء وراء هذا الوهم الذى كان يسميه معرفة .

وقد يعترى الإنسان حالة عاطفية تتمثل فى النفور من وجوده . والأحساس بالضياع وسط هذا الخضم الهائل من الناس وبين أحداث الحياة اليومية المبتذلة . ويفلت من الأنسان شعوره بوجوده الأصلى الذى يسميه هيدجر بالوجود هناك . أو بحالة القطيعة والعزلة والشعور بأنه

قد رمى به فى هذا العالم دون أرادة منه . وعليه أن يوجد . وبأن هذا الوجود عبء ضخم عليه أن يحمله على كاهله .

وإذن فوجود الإنسان فى العالم مـــع الناس ماض به لامحالة إلى السقوط والتشتت والعدم ، لأنه لن يكون إلا شيئا أو موضوعاً من هذه الأشياء أو الموضوعات التى تكون معا هذا الوجود الزائف بالرغم مما يقال من أن الحضارة والتقدم والمدنية تضفى على هذا الوجود الزائف لونا من الحقيقة .

وقد أشرنا فى موضع سابق إلى أن هيدجر قد دافع دفاع المستميت عن هذا السقوط للأنسان بين موضوعات وأشياء العالم الذى يعيش فيه بالأشتراك معها ، إذ العالم يظل إمكانيـة أمام الوجود الإنسانى يحقق بها الإنسان صور وجوده المختلفة .

الخوف والقلق :

يضاف إلى ذلك أن الإنسان الموجود فى العالم ومع الناس يتركب وجوده من عناصر و كيفيات تكشف عن وجوده المزيف . أهمها عنصرا الخوف والقلق والخوف إنما يكون من شىء محدد يبعث التهديد للإنسان كلما أقترب منه . بينما القلق لا يكون من شىء محدد ولا من جهة معينة ، وإنمـا مبعثه مجرد الوجود فى العالم .

وتتميز ظاهرة القلق بأنها تعرى الإنسان أمام نفسه وتجعله يشعر بعزلته وغربته فى هذا العالم ، فيضيق صدره بحياة الناس اليومية وما فيها من ثرثرة لاطائل تحتها . وابتذال لا منفعة فيه . وتضع الإنسان فى موقف

لا بد وأن يختار فيه بين شكلين متعارضين من أشكال الوجود هما الوجود الحقيقى والوجود الزائف .

والقلق هو مصدر كل العواطف والانفعالات والتمنى فى الإنسان . وإنما كان كل من ظاهرتى الخوف والقلق عنصراً اسياسيا فى التركيب لوجود الإنسان هذا العالم . لأن هذا الوجود فى جوهره هم .

فالانسان بطبيعته مهموم ومنشغل بما يريد أن يكونه وما يجب أن يحققه من من أمكانياته فى صورة هـذا الموجود أو ذاك . إذ الموجودات جميعا ما هى إلا تفسير وجودى لأمكانيات الآنية . أى الأنسان المستغرق فى هذا العالم . تفسيراً لاينتهى أبداً .

ولكن القلق قد يكون سببا فى ارتداد الإنسان إلى وجوده الحقيق . حين يكشف له عما فى هذا العالم من زيف وعدم . يشعر الإنسان وكأن كل شيء من حوله . وكل قيمة عرفها قد أنهارت أمامه . فيصبح القلق مصدراً لأشمئزار من عبث الحياة ولا معقوليتها فيختار وجود الفردى .

هذه هى بعض ملامح الفلسفة الهيد جرية عما يسميه بالوجود الزائف .

وجود العالم والناس والأشياء والأنسان ذاته حين يهرب من نفسه بين عناصر هذا الوجود ويختبىء وراثها تاهائها عن وجوده الحقيقى ومسئوليته الفردية فى نشوة الوهم وغفله الخداع .

مناقشة و تقويم :

وما أعجب هذه الفلسفه ، تلك التى تضع الإنسان فى هذا العالم، وتجعل منه مركزاً للوجود والحياه وتعطيه وحده القدرة الكاملة على الخلق والابداع والابتكار فهو وحده الذى يضفى على كل شىء وجوده ،وهو وحده صاحب الحرية الكاملة والاختيار المطلق فى أن يحدد لكل شىء مكانه وزمانه الملائمين وفقا لحاجته إليه ودرجة اهتمامه به . وما يكتنف العالم من نظام، وما تتلاحق فيه من مدنيات أو حضارات إن هى إلا أثر من آثار قدرة الانسان وحريته، يفيض بها وجوده وتفرزها طبيعته كما تفرز النحل العسل، أو كما تفرز الزهرة أريجها ، وهو بلا ريب تأليه للانسان كأقصى ما يكون التأليه معنى ومفهوماً ، وهو إلحاد مقصود ، و كفر بالخلق الحقيقى لهذا العالم فى معظم صور الوجودية أو فى كثير من صورها ومذاهبها التى يقف هذا المذهب الهيدجرى فى صفوفها الأولى إن لم يكن على رأسها .

فهيدجر مع سائر الملحدين من الوجوديين لا يرى ان يرتكز الوجود الإنسانى فى رحلته الوجودية على دين أو آداب أو اخلاق أو نظم اجتماعية أو وصايا أو سلطان كائن ما كان .

وإن المرء ليغرق حتى أذنيه فى العجب حين يرى هذا العبقرى بعد إذ خلع على الإنسان هذه الهالة من القداسة التى ترقى به إلى مستوى الالوهية، يعود فينحدر به إلى الدرك الأسفل فلا يراه جديراً بذلك الوجود الذى طرح مقسر بلا به فى هذا العالم .

ومع ضخامة الدور الذى استلزمه وضعه واقتضته مكانته شاملة لكل عناصر الوجود خلقاً وابداعاً ونظاماً ، وبالرغم من تأكيد هيدجر ان الإنسان وحده دون سواه هو مصدر الحقيقة منه تنبع وإليه تعود .

وهو الذى يتكفل باكتشافها حياة ووجوداً لا تصوراً ومعرفه ، اكتشافاً هو من صميم وجوده ، بالرغم من كل ذلك راح هيدجر يجرده من العقل ومعارفة لانه ينكر العقل وتصوراته بالرغم من وقوعه فى المثالية ، بل راح يدعو الإنسان وجوداً زائفا ودربا من دورب الباطل والضلال بل العدم ، ويكون غيره من عناصر الوجود التى أشتقت من وجوده هو أو فاضت عنه أحرى وأقن بالضياع والزيف والعدم .

والواقع ان وصم الوجود الخارجى بوصمة الزيف والعدمية، وانكار كل جليل وجميل فى هذا العالم من أديان وقيم خلقية ، وأعراف ونظم اجتماعية، وعواطف ومعان انسانية لم يسلم من السقوط فيها أكثر الوجودين إن لم يكن جميعهم ، بل اكدوها فى غير تستر ولا مواربه . هكذا دون إن ينجو منها الإنسان على التحقيق فى جميع المذاهب الوجودية .

ذلك الإنسان الذى جعل منه البرت كاموس الفيلسوف الفرنسى سيسفوس بطل الاسطورة اليونانية الذى يحى حياة عابثة لا نفع فيها ولا معنى لها .

ومن الواضح فى مثل هذه الفلسفه عند كاموس ان طابع العدم يغلف الوجود والإنسان معاً ليدورا جميعاً فى حافة مفرغه بلا ابتداء ولا انتهاء ولا قصد ولا حكمة .

وعند أدموند هوسرل نجد قوام الوجود الإنسانى فى معطيات الشعور إذ الشعور هو الذى يمنح الأشياء والموضوعات دلالاتها ومعانيها الوجودية حين يتصل بها وينعطف عليها . وحينما يتجرد الشعور الإنسانى ويعزل عن اتصاله بالاشياء والموضوعات يغدو كل من الشعور الانسانى أو أن شئت فقل الإنسان والموضوعات باطلا خاليا من كل معنى للوجود .

ولان كانت المثالية قد تطرفت باغراقها فى الفكر المجرد على اعتباراته

الوجود الحقيقى وما سواه من عالم المادة محض ظلال للمثل المجردة كماهو قوام المدرسة الافلاطونية أو ان الموحود على الحقيقة هو العقل المطلق — الله — وما عالم الطبيعه سوى مظاهر لتجلياته وفقا للمذهب الهجلى ثم إذا تطرفت المادية الجدلية وحصرت الوجود الحقيقى فى المادى منكرة كل ما وراءه من فكر وروح وكل مجرد على الاطلاق حتى تسوغ الإلحاد وتكفر بالإله فان الفلسفه الوجودية قد جمعت بين هذين التطرفين على نحو بلغ من السفور والابتذال حداً لم يشهدله التاريخ الانسانى على مداه الطويل فيما أرى واعلم نظيراً ولا مثلا .

حيث انتهت نتائجها شاءصناعها وفلاسفتها أم أبوا إلى انكار الحسى والفكر معاً .

أو إن شئت فقل بعبارة اكثر تحديداً إلى إنكار العالمين معاً . عالم الطبيعة وعالم الالوهية فكلا العالمين باطل . وكلاهما زيف . وكلاهما عدم إلا ان عالم الالوهية كان موضع الانكار والعدم والبطلان بشكل قاطع لا أمل لهم عن التراجع فيه . ولان بدت أحياناً بوارق لهذا الأمل عند بعضهم من امثال كير كجورد . وجبرييل مارسل . وكارل يسبرز فهى على التحقيق بوارق باهته لم تكشف لهم ماتحت أقدامهم فضلا عن ان تكشف لهم مسارهم إلى معطيات الايمان ونتائجة لأنه ايمان مشوش . فالايمان ما لم يصدر عن وحى ودين لم تنل منه يد التحريف أو التزييف . فمحال ان يفضى بصاحبه إلى الحق .

ومن هنا جاءت فكرة الله أو المطلق أو اللا متناهى . عند من يدعون بالوجودين المؤمنين . فكرة مختلطة معتمة لا تحظى بالتقدير فى مقياس دين سماوى صحيح .

يضاف إلى ذلك ان هؤلاء المؤمنين فضلا عن غيرهم قد سجلوا على

انفسهم اعترافاً صريحاً بفشل تجاربهم الذاتية فى الوصول إلى الحقيقة وعدم اجتياز الهوة التى فصلت بينهم وبين الوصول إلى المطلق أو اللا متناهى .

وما ذلك كما قلت إلا اتهاماً لهم على كل توجيه أو هداية فى دين أو وصايا مقدسة لان ذلك مما يدنس وجودهم الفريد ويعكر صفاءه فى زعمهم . ويقتحم حرم الذاتية التى يجب إن تكون مصونه عن كل ما يخل بفرديته ويمس وحدته .

ونعود إلى لقول ان الوجودية عندما جمعت بين إسراف المثالية قديمها وحديثها .

والمادية الجدلية فى انكار الحس والمادة من ناحية . وانكار الفكر وما وراء المادة من ناحية أخرى اغرقت بلا شك الوجود بشقيه فى العدم والبطلان . وراحت من خلال هذا المنطق تنكر تاريخ العالم وما يتخلله من حضارات شامخة . ومنجزات ضخمه . هى فى حركتها المتصاعدة نحو الرقى كما وكيفاً بحيث تستعصى على الاحصاء والحصر إلا من قبيل الظن والاحتمال . كما راحت تبعاً لذلك تنازع فى ان هذه المنجزات على ضخامتها وهذه الحضارات على شموخها ما هى إلا ثمرة لجهود الجنس البشرى التى لا تقل حركة تضامنها وتتابعها نوعاً وحجماً عن حركة الفلك الدوار .

وليس بمقبول لدى بسطاء الناس وسذجهم فضلا عن عقلائهم وعباقرتهم ان هذه الجهود إنما كانت فى مجال الفكر دون مجال المادة أو العكس .

بل كل من أوتى أدنى قدر من الفهم والوعى ليدرك ادراكه لضوء الشمس أو صوت الرعد ان هذه الانجازات والتقنية منها على وجه الخصوص مع شدة تعقدها وتنوعها كما وكيفا . مما فاق تصورها كل تصور . ما هى إلا نتاج للفكر والمادة . أو ان شئنا قدراً اكبر من التحديد للانسان والطبيعة

معا عبر هذه الرحلة التاريخية على طولها وبعد مداها . فى حركة جدلية — أن جازلى أن أستعير هذا المصطلح هنا — وفى هذا التفاعل الحى المبدع دون أن تطمس الخصائص الذاتية لأحدهما أو تمسخ المزايا لواحد منهما على حساب الآخر . أو بعبارة فلسفيه دون أن يرد أحدهما النوعية إلى الآخر كما تقول المثالية برد الواقع أو المادة إلى الفكر . والمادية برد الفكر إلى المادة .

ولأن جاز أن نمضى مع المـاديين بهذا القول أو مع المثالين بالقول الآخر على نحو من التطرف الفلسفى المرفوض . فلن يجوز إلا فى تقدير الوهم أو الخيال أن نمضى مع الوجود فى رفض هذه الحقيقة . ونستسلم لهذه الخديعة الشيطانية التى أسلمتهم إلى مسخ هذا الوجود بأسره وتزييفه والقول بأنه باطل الأباطيل اللهم إلا إذا كنا كالذى يبطل العقل وينكره بدليل عقلى . وإلا إذا كنا كالذى ينكر الفلسفة بدرب من التفلسف . أليس الحديث عن شىء اثباتا أو نفياً فرعا عن تصوره .

ورائد الوجودية سارتر نفسه يفطن إلى هذه الحقيقة إذ جعل بداية تفلسفه نفس البداية الديكارتية . وهى البرهنة على وجوده بالتفكير فقال مع ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود . ومن التنبيه على أمر معلوم أن أنكار الوجود فى ذاته إنكار لأشد الأمور وضوحا وبداهة .

فالوجو على حد عبارة مأثورة عن أبى البركات البغدادى أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفى . نعم هو أظهر من كل ظاهر لأنه يعطى للحس والعقل مباشرة فلا يحتاج إلى دليل ولا تعريف ولا ينكره إلا فاقد الحس أو فاقد الحياة .

وأخفى من كل خفى لأنك مهما حاولت تعريفة بلفظ من أى لغة فانك لن تجد دائما إلا ماهو أخفى من الوجود مفهوما ومعنى لاستعصاء الوجود أساسا ودائما على التعريف والتوضيح .

ولذلك شرح أبو البركات عبارته هذه بأن خفاء الوجود هو باعتبار ماهيته وبأن ظهوره هو باعتبار آنيته أى تحققه فى الواقع . كما أسلفنا الأشارة إليه .

والوجوديون ينكرون الوجود بالاعتبارين السابقين . فلاهم مقرون بمفهوم مجرد له ولا هم معترفون بما سوى الإنسان من أنواع الوجود . خالعيين عليها أوصاف الزيف والجمود والبطلان .

أنا مسلم إذن فلست بهيجلى ولا وجوذى

استسمح القارىء العزيز أن يستبعدنى بشكل قاطع عن الانتماء إلى المدرسة الهيجلية عند حديثى عن الحركة الجدلية أو المزدوجة بين الفكر والعمل أو بين الإنسان والطبيعة لصنع الحضارات والنهوض بالحياة والوجود ، مادياً وروحيا .

فأنا لست إلا باحثا مسلما ، وبهذا الاعتبار قد تنحصر رؤيتى للفكر على أنه خصيصة من خصائص الطبيعة الإنسانية ، ومزية من مزايا النوع الإنسانى .

والذى خص الإنسان بملكة الفكر أو العقل وميزه بها عن سائر عناصر الوجود الأخرى هو الله ، ليصبح قيما بمرتبة السيادة والريادة فى هذا الكون .

فالصلة إذن بين الله وبين الإنسان جسداً وروحا وفكرا ، صلة خلق وابداع لاصلة سريان أو حلول أو تحاد مهما تكن العبارة المغلفة لهذه المعانى وأمثالها مما هو مرفوض رفضا قاطعا فى كنف الإيمان الصادق والتدين الصحيح .

فعندنا أن الحلول والاتحاد ومافى معناهما ومايؤديان إليه ومايستلزمه أحدهما أو كلاهما أمور باطلة لتصادمها مع الدين نصا وروحا .

فصلة الله إذن بالعالم ومايحتويه من موجودات على اختلافها وتنوعها إنسانية وغير إنسانية لايمكن أن تكون صلة تمثل أوتجسد أوتجل فيهاعلى نحو مايفهم من مذهب هيجل السابق الإشارة إليه . إنما هى صلة خلق وإبداع وتدبير وأحكام واتقان والله قد خلق هذه الطبيعة على نظام يتحرك نحو القصد والحكمه والغاية التى أرادها الله من وجودها وحركتها وفق

سلسلة متشابكة ومتشعبة من القوانين والسنن ، اقتضت مشيئته أن يلقى على هذا الموجود الذى هو الانسان المتفوق على كل ماسواه المتفرد بهذه القدرات النفسية والروحية والعقلية تبعة الفهم لهـــذه السنن ومسئولية الكشف عما خفى واستتر منها ومن أسرار هذا النظام ، إنه وحده الحرى بأن يقوم بصياغة مايجب أن تكون عليه العلاقات المادية والخلقية والاجتماعية بين عناصر هذا الوجود ، من أحياء وغير أحياء على العموم .

وحين رعى الانسان المسئولية التى شرفه الله بحملها . وقام بدوره تجاه الطبيعة والحياة فكرا مستنيرا بهداية الخالق وعملا دؤوبا مسددا بتوفيق الله ألبس الأرض والطبيعة والحياة حلة حيوية من فكره وروحه وجهده . تجسدت فى أروع الحضارات وأفضل النظم وأرقى المدنيات . وحقق عندئذ جانبا رائعا من حكمة الله فى خلقه .

وبذلك يكون الانسان عنصرا فعالا فى حركة الوجود وعمارة الكون وقيادة خطاه .

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى « هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها »(١) .

كما أشار إليه فى ذلك الحوار الذى دار بين الحق تبارك وتعالى وبين ملائكته بشأن الانسان وما جعله الله له من دور القيادة والسيادة على مخلوقاته جميعا فى الأرض وما أبدته الملائكة من دهشة واستغراب لجدارة هذا المخلوق بهذا الدور العظيم الذى سماه ربه بالخلافة فى الأرض ناظرين إلى الجانب السلبى فى الانسان . لما ركب فيه من عنصر المـــادة وغرائز التسلط والقهر والهدم والافساد .

---

(١) سورة هود ٦١

وقد حاج الله الملائكة من قصور علمهم لكل مايحيط به علم الله . بل وبما علم الله ذلك الانسان من أسرار الوجود وحقائقه مما يجله جديرا كما شاء له الله بالقيام بهذا الدور ، خليقا بأداء هذه المهمة التى وكلت إليه ، سجل القرآن كل ذلك عن قيمة الانسان وأهميته فى الكون متمثلا فى آدم أول مخلوق من جنسه على الأرض . وذلك فى قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لاعلم لنا إلا علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم انبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون »(١) .

ومن صميم مفهوم هذه الآيات القرآنية أن ترتبط دائما عمارة الأرض وازدهار الحياة وانتظام الوجود فى حركته المتصلة المتلاحقة نحو الغاية المقصودة من الخلق بأداء الانسان لرسالته التى كلفه الله تعالى بها . وحمله مسئوليتها . وإن فساد الأرض وخراب الحياة واختلال نظامها لظهور الشر وانتشار الفتن وعلو الظلم والعدوان . وانتصار الفوضى على النظام . إنما يرتبط كل ذلك بتخلى الانسان عن مسئوليته وأداء واجباته التى جعلها الله من مقومات حقيقته ووجوده كانسان يستاهل شرف خلافة الله فى الأرض .

وإلا فإنه ينقلب لامحالة كائنا آخر منغلقا على وجوده حاصرا لحركته داخل أهوائه وشهوات نفسه لايستجيب . إلا لها ، ولايقتنص من كل هذا الوجود المحيط به إلا مايحقق له لذاته الجسدية ومتعته الشخصية . فمن ثم يصبح عنصر تدمير وإفساد . نافرا بأنانيته وأثرته من كل بناء واصلاح .

---

(١) سورة البقرة من آية ٣٠ إلى آية ٣٣

وهذه الرسالة الانسانية التى شرف الانسان بتقليده الله مسئوليته عن أدائها تجابه ذلك المخلوق المكرم بعديد من الواجبات دينية وخلقية واجتماعية تسوغ علاقته بكل من يشاطره الحياة على وجه هذه الأرض. فواجبه الدينى يرده دائما إلى خالقه سبحانه وواهبه نعمة الوجود والسيادة على مخلوقاته .

وعندئذ يعلم الانسان علم اليقين إن ربه رقيب عليه يحصى وفاءه بالأمانة التى حملها كما يحصى قصوره فيها وخيانته لها . ويزن كل ذلك سبحانه بميزان الحساب والجزاء إن خيرا فخير وإن شرا فشر « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فابين إن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات . وكان الله غفوراً رحيما »(١) .

والواجبات الأخرى أخلاقية كانت أم اجتماعية يقوم عليها صلاح الأفراد والجماعات ويدور عليها استقرار الأمم والشعوب والمجتمعات . ولسنا فى معرض احصائها وحصرها لتنوعها وكثرتها وتشعبها وتشعب العلاقات والنظم والهيئات . ولا يحسبن القارىء اننا بهذه النتائج قد دخلنا إن لم نكن أغرقنا فى التعميم والأحكام المجردة .

لا لم نفعل ذلك ولا على الرغم منا . إذ ما أود أن انتهى إليه هنا هو أن الانسان الذى حفل به الاسلام وأقام له كل هذا الوزن لم يعن الاسلام به كل فرد منه على حده ، بمعنى أن يستقل كل فرد من أفراد الإنسان بهذا الدور الضخم إزاء نفسه وامرته ومجتمعه وأمته بل وسائر عناصر الوجود الطبيعى بمفرده دون أن يفيد من جهود الآخرين .

---

(١) سورة الأحزاب آية ٧٢ . ٧٣

وهذا لا يسوغ فى عقل أو حس مهما كانت قدرات الفرد وامكاناته ، حتى ولو بلغ به العمر ما بلغه نوح عليه السلام فى قومه .

أن نهضه العالم وتقدمه فى عصر من العصور قامت على سلسلة من الجهود الجماعية لطوائف كثيرة من العلماء الذين اختلفوا بالزمان والمكان ، يأخذ فيه اللاحق ما خلفه السابق أو يضيف إليه أو يسقطه تماماً ويقيم على أنقاضه علماً جديداً ، وهكذا تكون الجهود الانسانية سلسلة من التجارب والنظريات والأفكار والمعارف متماسكة الحلقات . كل حلقه منها تتصل اتصالا عضويا بسابقتها واللاحقة عليها على السواء . ولا تنتهى حلقاتها إلا مع نهاية الحياة .

البنية الاجتماعيه المثلى ثمرة المنهج الإسلامى وحده

حقا لقد شيد الدين الاسلامى بنية أمته المثاليه على أسس من تقدير للكيان الجماعى واحترام للكيان الفردى المستقل فى وقت واحد . حتى يحقق الوجود الصحيح لأمته فى ظل مايعنيه التوازن الدقيق بين تشريعات محكمة من الحقوق والواجبات . يحي بها الانسان الفرد فى ظل أمته حياة التعاطف والتعاون على الخير وعلى الحق .

حياة يحقق بها وجوده ويؤكد بها كيانه كانسان . والاسلام حينما يدعو الأفراد من أبنائه إلى أن يلتحموا بالجماعة وان يكونوا عناصر حية وايجابية فى تكوين الأمة وكجانب أسامى وهام من خطـــة تشريعاته وأحكامه . فإنه يضع فى اعتباره حينئذ أن ذلك هو ما يلائم الطبيعة الانسانيه التى تكونها مزايا نوعية وصفات فطرية من أهمها غريزة الاجتماع .

ألم يؤكدوا ذلك بعد الاسلام بقرون فى المقولة المشهورة لدى علماء الاجتماع — الانسان اجتماعى بطبعه — ولايختلف منصفان على أن معنى هذه المقوله أن الانسان السوى منذ وجد مطبوع على الاجتماع مفطور على العيش مع الآخرين . لأن فى ذلك وجوده وبقاءه ، ولأن فى اعتزاله الجماعة وفى التفرد بحياته والتقوقع على ذاته القضاء على وجوده كفرد والفناء لنوعة والإنسانية جمعاء .

حيث تكون العزلة منهجا يتبع وفلسفة يدعى إليها كالفلسفة الوجودية ومذاهبها المختلفة وان بسطاء الناس وعوامهم فضلا عن النابهين العقلاء الخواص منهم ليدركون إدراك الفطرة أن فرد من أفراد الانسان فى حاجة إلى مايليق به لمتفرد عن غيره من أنواع الحيوانات العجماوات

من مأكل يحفظ عليه نفسه ويدفع عن جسده الفناء والهلاك . وملبس يحفظ عليه عورته ويقية شر الحر والبرد ويحقق هيأته الملائمة له كانسان ومسكن يحقق له السكينة والآمان والسلامة من سطوة الغير وعدوانهم على ماله وحرمته وعرضه وولده ، وإلا كان كالسائمة التي تنام حيث تأكل وتفرز الفضلات .

وزوجة طيبة يسكن إليها وتكون له مودة ورحمة ليسمو بغرائزه الجنسية ولا يهبط بها هبوط البهائم الضالة . وينسل منها الولد الصالح الخير فيحقق بذلك بقاء نوعه فى صورة طاهرة بعيدة عن الفوضى والانحلال .

وليس من المقبول مطلقا فى العقل أو الحس القول بأن الانسان الفرد بوصفه كذلك فى وسعه أن يشبع حاجاته هذه على تنوعها واختلافها .

وفى أستطاعته أن يوفر لنفسه هذه الأشياء اللازمة لتحقيق وجوده وتحديد مصيره لأن كل واحد منها تستلزم صناعته الكثرة الكاثرة من المواد الخام والعلوم والصناعات والحرف والأيدى العاملة مما يمتنع توفره فى جميع الأحيان للبلد الواحد بل للأمة الواحدة ، هذا هو الشأن فى شيء واحد مما يحتاجه الانسان ناهيك بكل ما يحتاجه لتكميله حياته الفردية مما هو ضرورى فضلا عن الكمالى لتحقيق وجودها الانسانى .

وهنا يعترض الوجوديون ويقولون أننا لا ننكر وجود هذه الأشياء الخارجة عن الانسان الفرد . ولكننا نعتبرها مجرد أدوات ووسائط يستخدم الانسان الفرد منها ما يحتاج إليه فى تحقيق وجوده الذاتى سواء فى ذلك الأشياء الطبيعية أو الناس الذين هم مجموعة من الأفراد المنفصلة بذواتها المستقلة كل فرد منها بكيانه الخاص . وإذا قلت لهم فانتم تسمون هذا الوجود الخارجى بالوجود الزائف .

ومعنى كونه زائفاً أنه اللاوجود أو العدم فلا فرق بين كون الشيء

زائفا وكونه عدما . والعبارة التى تقول الوجود أما حقيق أو زائف هى عينها العبارة القائلة الشيء أما وجود أو عدم من غير فرق فليس ثمة إلا الوجود والعدم وحاجة الانسان الفرد إلى هذه الأشياء أو الموضوعات المشاركة له وجوداً فى هذا العالم بزعمكم إنما هى من قبيل الشرك أو الفخ الذى ينصب له ليسقط فيه فيفقد ذاته أو وجوده الحقيق حيث يغرق فى خضمها المتلاطم ليصبح موجه بين أمواجه التى لا تلبث أن تتحطم على الشاطىء أو تعود فتسكن إلى البحر بلا هوية ولا وجود .

ويقول الوجوديون هذا صحيح . أو هم لا يملكون عليه إنكاراً على الأقل — أجل — يقولون هذا صحيح لأننا نحصر الوجود الحقيق فى وجود الانسان الفرد . ولأنه دون غيره من موجودات هذا العالم والمستقبل بالحرية والوعى .

بل إن الحرية والوعى هما نفس وجوده وحيث أنه قد رمى به فى هذا العالم هكذا وجوداً فذاً فى حريته ووعيه بوجوده فعليه أن يتحمل وحده تبعات هذا الوجود . وان يكون مسئولا مسئولية شخصية عن تقرير وتحقيق الصورة التى يجب أن يكون عليها هذا الوجود المتفرد الذى لا يقبل التكرار والتشابه ، ولن يكون ذلك إلا من خلال تجاربه الذاتيه التى يستمد فيها عناصر هذا الوجود الفردى ومقوماته من إمكانياته التى تكون طبيعته وحريته .

وإذن فعلى كل فرد أن يرجع إلى نفسه وان يلتحم بها وان يسبر أغوارها بحيث لا يسمع ولا يرى ولا يحس إلا ما تمليه عليه هذه النفس ، ولا يختار إلا ما توجهه الى اختياره هذه الذات . ولماذا يشك فى تعاليم الذات وهدايتها وهى مصدر الحرية ومصدر الوعى الكامل بالحقيقة .

والحرية التى هى ذلك الانسان الفرد هى مصدر التقويم والواجب

الخلق ومن ثم كان لابد من استبعاد كل ما يمكن أن يرد إلى الذات خارجا عنها من حقائق وجودية أو أخلاقية ، فالوجود الخارجى سواء كان أدوات أو أفراد إنسانية أخرى باطل أو زائف باعتباره تشويشا على الذات ، وتهديداً لحريتها وحداً لصيرورتها وحركتها ، وسداً للمنافذ أمام سعيها الدائب إلى ما تريد أن تعثر عليه من الحقيقة التى هى أن يكون الإنسان الفرد ذاته فى واقعه الفريد ، إما امام الله كما هى غاية المؤمنين منهم وعلى رأسهم كير كجورد ، ومارسل ، ويسبرز ، وإما وسط هـذا العالم الحسى كما هى غاية غير هؤلاء من الوجوديين الذين يكفرون بالخلق وبالخالق وعلى رأسهم هيدجر ، وسارتر .

وإذا كانت الذات قد فرض عليها فى سبيل ذلك أن تعانى ألوانا شتى من الانفعالات والعواطف الثقيلة والقاتمة المقضة لمضاجعها من خوف وقلق وألم وندم ويأس وكآبة وشعور بالخطيئة إلى آخر أنواع العذاب هذه . فإنما تتقبل كل ذلك راضية مختارة لأنها ليست بالأشياء الطارئة على النفس ، وإنما هى جوهرية فى صميم وجودها كما بينا ذلك فى موضع سابق ومن ثم كان عزاء الوجوديين فى معاناة ، هذا الوجود على هـذه الصورة أن هذه المعاناة وإن كانت فادحة إلى هـذا الحد فهى الثمن الذى يجب أن يبذله الوجودى راضيا مقابل الحرية التى وجد بها فى هذا العالم على غير اختيار منه لوجودها بل لوجوده الفردى الغفل بلا ماهية ولا طبيعة نوعية ، وهذا هو الذى فرض عليه أن يستقل بصنع المـاهية ، وإن ينفرد بخلق هذه الطبيعة ، فردية وذاتيه كما وجدت من منطلق حريته ووعيه دون أن يعتمد على هذا العالم الجامد العدمى الذى لا وعى فيه ، والذى لا يمكن أن يكون الإنسان الفرد شيئا بين أشيائه ، بل دون أن يعول على صورة قبلية أو طبيعة مسبقة فى عالم الامكان أو بعبارة أخرى ماهية موجودة فى العلم

الإلهى الأزلى خلق الله الإنسان على مثالها وتكون رسالة الانسان الوجودية أن يسعى إلى تحقيقها ويحقق وجوده فى إطارها إذا أراد إن يوجد كانسان رفانهم ينكرون كل مقررات الفلسفات التقليديه الكلاسيكية فى هذا الصـــدد من القول بعالم من المثل المجردة أو القول بالهيولى والصورة . أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، أو الجوهر والعرض ، ويرون ذلك كله دربا من العدميه كما أن التسليم بذلك من ناحية أخرى يفتح عليهم باب الايمان بالاله الخالق . أو بمطلق سبب لهذا الوجود ، وكثير منهم كما عرفنا يجاهرون بانكار الاله الخالق ويستبعدونه من الساحة تماما كسارتر وأتباعه من ممثلى الوجودية المعاصرة ، ويرون أن الايمان باله خالق يتنافى مع الحرية الانسانية التى يحسها الانسان الفرد وجوداً لا ينفصل عن كيانه ، بل إن ذلك الايمان ليضع الانسان فى القسر والجبرية من حيث كان عليه حينئذ أن لا ينفذ ولا يصنع إلا مشيئة هذا الاله الخالق .

بطلان قولهم بسبق الوجود على الماهية :

وقد برر الوجوديون على أختلافهم إيمانا وكفراً فلسفتهم على هذا النحو الذى أوجزناه فيما سبق بذلك المبدأ الفلسفى المشهور عنهم وهو أن الوجود سابق على الماهية . وعلى هذا المبدأ بنوا كل مقولاتهم وقضاياهم الفلسفية الأخرى . سواء منها ما كانت ذاتية بحته تؤمن بقيمة الذات الانسانية الفردية فى صنع وجودها الذاتى، أو ما نحا منها منحى الميتافيزيقا على نحو ما وقع فيه هيدجر وسارتر على الرغم منهما

ونذكرك هنا باننا قد أشرنا فى موضع سابق إلى أن بعض الوجوديين من أمثال هيدجر قد خالف فى هذا المبدأ ، أعنى سبق الوجود على الماهية بالرغم من عدم نجاحه فى المضى إلى هذه المخالفة ، لأن هيدجر وهو مثالنا

الراهن إذ قرر التلازم بين الوجود والماهية عز عليه أن يخالف أقرانه مخالفة تامة ، فأعطى الأولية للوجود والمؤمنون منهم على طريقتهم أيضا بوجود الخالق يرون أن احتواء الاله الخالق فى عمله - إذا صح أن نستعير لهم هذا التعبير - على ماهيات الانسان ، فليس معنى ذلك أن الماهية قد سبقت بالوجود ، لأن الذى سبق بالوجود هو الاله الخالق فقط .

هذا من منطلق أفكارهم للامكان الخارج عن حرية الانسان أو للوجود بالقوة أو المجرد مطلقا ، لأنهم لا يؤمنون إلا بالوجود الواقعى أو العينى ، فالماهية على هذا هى كينونة الموجود الأولى فى واقعها العينى .

وهذا المبدأ أيضا ينحدر بفلسفتهم إلى العدمية

رأيت الآن إننا قد استخلصنا جل ما عرضناه من آرائهم وأفكارهم الفلسفية فيما سبق لك من مباحث قاصدين إلى وضع هذه الخلاصة قصداً لتكون منطلقا لنا وللقارىء إلى ضرورة تحليل هذا المبدأ أعنى سبق الوجود على الماهيه وهو المبدأ الذى كما قلنا أسسوا عليه تجاربهم وانساقهم الفلسفية والخلقية .

ومما يتبدى لنا من مغالطاتهم السافرة لكل من كان عنده مسكة من عقل فضلا عن المفكرين والمشتغلين بالفلسفة وموضوعاتها إنهم يناقضون الفلاسفة الكلاسيكين بهذا المبدأ من حيث إنه كان قلما لما أعتنقه هؤلاء وكادت تتفق كلمتهم عليه ، فأسسوا عليه فلسفتهم عن الوجود بمجاليه الميتافيزيقى والطبيعى على حد سواء ، فهم على اختلاف منازعهم الفلسفية لم يجاوزوا القول بأن الماهية سابقة على الوجود ، ومزجوا بذلك بين العقل والحس ، وجمعوا بين الإيمان والمعرفة ، وزاوجوا بين المجرد والمادى ، وحلقوا بالمعرفة الإنسانية فى آفاق الوجود بنوعية الطبيعة وما وراء الطبيعة بما يتجاوب مع طبيعة الإنسان الثنائية التى خلقها الله جامعة بين الوجودين معاً المادى فى الجسد والصورة ، والمجرد فى الروح والعقل والجوهر .

فانسجمت معارفه مع وجوده والتقى إيمانه بجوهره وطبيعته ، وفى كنف الدينين السماويين المسيحى والإسلامى على وجه الخصوص حين ظهرت الفلسفة وضرب أبناء الدينين المسيحيين والمسلمين بسهم وافر فى دراستها وتعلمها والتصنيف فيها ، وحاولوا طبعها بالطابع الدينى أو التوفيق بينها وبين العقائد الدينية فيما عرف بالفلسفة الإلهية .

رأينا هم يقيمون فلسفتهم عن الوجود على أساس هذه الثنائيه القديمة بين الامكان والوجوب . والمجرد والحسى . والقوة والفعل وهلم جرا .

ورأيناهم يقدمون الماهيه على الوجود دون أن يرى ذلك المبدأ متعارضا مـــع تعاليم الدينين على الأجمال . أو تعاليم الدين الإسلامى على وجه الخصوص القائمة أساساً وغاية على عقيدة الإيمان بالله الخالق . لهذا الوجود من عدم والذى له وحده دون سواه الخلق والأمر فى العالم مبدأ ومصيرا وإليه وحده دون سواه ترجع العنايه بهذا العالم وما فيه من نظام وإتقان وإحكام .

والذى اقتضت حكمته السامية ومشيئته الكاملة أن يخلق الإنسان على هذه الطبيعة المزدوجة . إذ خصة الله من بين مخلوقاته جميعا بالعقل وكثير من الملكات الروحية والنفسية والوجدانية مما يجعله طبيعة منفتحة على كل معان الحق والخير مستعدة دائمـا لاستقبال نفحات من الهداية ونور الايمان .

ولم يتركه الله فى هذا الوجود هملا . بل رسم له طريق الحق والخير وبين له طريق الشر والباطل . وكان من رحمة الله ولطفه بذلك الانسان أنه لم يخل بينه وبين عقله وفطرته ليهتدى بهما إلى طريق الحق والخير . وإنما أنزل إليه الأديان وبعث بها إليه الرسل ليأخذوا بيده من فتنه الحياة وخداعها ومن غواية الشيطان وضلاله حتى لا يكون له عذر بعد ذلك فى رحلته مع هذه الحياة إن هو قصر فى إدراك وتحقيق الحكمة من خلقه ووجوده على هذه الأرض . وهى أن يعرف الله وأن يعبده . وأن يكون جديرا بشرف خلافة الله فى أرضه ، ووحى الله المنزل على انبيائه حجة عليه .

فقد عرفه بهذه الحقائق وأطلعه عليها فى آيات التنزيل ، عرفه الحكمة من خلقه ووجوده حين يستمع إلى قول ربه « وما خلقت الجن والانس

إلا ليعبدون (١) » والعبادة تستلزم المعرفة بلا شك إذ لا تتحقق العبادة الصحيحة لله لمن لم يعرفه حق معرفته ويعرف مابينه الله له من حقوقه وواجباته ، فالعمل الصالح والطاعة الصادقة ثمرة العلم الحقيقى . كما عرف الانسان أنه لم يخلق فى هذه الحياة عبثا ينتهى وجوده مع نهايتها فيصير إلى العدم المحض .

ذلك حين يستمع إلى قول الحق تبارك وتعالى « أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون » (٢) بل عرف كذلك أن الموت لن يكون نهاية وجوده إلا فى هذه الحياة فقط .

بل إن هناك بعد الموت حياة تنتظره ليواجه فيها الحساب على وفائه والتزامه بما أراده الله منه أن يفعله ومالم يرد منه فعله ، ولابد هنالك من جزاء يكون من جنس العمل . فاما نعيم مقيم ، وأما عذاب أليم ، عرف كل ذلك لما سمعه من آى التنزيل مما يذكره بفضل الله عليه ورحمته به وينفى عنه كل عذر كقوله تعالى « ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين » (٣)

وقوله عز شأنه « إنا خلقنا الانسان من نطفه أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . إنا هديناه السبيلا إما شاكراً وإما كفوراً إنا أعتدنا للكافرين سلاسلا وأغلالا وسعيراً إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً » (٤) الآيات نخلص من هذا كله:

---

(١) سورة والذاريات آيه ٥٦
(٢) سورة المؤمنون آية ١١٥
(٣) سورة البلد آيه ٨ ، ٩ ، ١٠
(٤) سورة الآنسان من آيه ٢ إلى آيه ٦

أولا إلى أن الفلسفة الكلاسيكيه منـذ أفلاطون أو من قبله عرفت الوجود نوعين :أحدهما الوجود الماهوى أو الممكن أو المثالى أو الهيولانى أو الوجود بالقوة : والثانى الوجود المادى أو الحس ، أو الوجود بالفعل أو الوجود الواقعى العينى :

والأول يسبق الثانى من حيث أنه لا يزال بعد فى عالم المجرد أو الامكان: والثانى هو التحقق ، تحقق الأول فى عالم الحس والأعيان ، من هنا و أتفقت كلمتهم جميعاً على الرغم من أختلاف مصطلحاتهم على أن الماهيه سابقه على الوجود ، فجاءت الفلسه الدينيـة لئن صح هذا التعبيير فنهجت نفس النهج ، وقالت بسبق الماهية على الوجود ، واسست عليه الجانب الالهى والانسانى من الفلسفه ، لما رأت من توافق هذا المسلك مع معطيات الدين السماوى وحقائقه المستلهمه من نصوصه المنزلة .

فالكتب السماويه عامه والقرآن خاصه إذا كنا بصدد تسليط الضوء على الاسلام كنموذج للدين الذى نعتنقه أعتقاداً وحياة وعملا كمسلمين تصرح نصوصه بأن هذا الكون خلقه الله بقدرته من عدم وفقا لمشيئته الأزليه التى حددت وقت وجوده وميزت طبائع الموجودات وأنواعها وخصصت كل موجود بما يميزه عن غيره بوجه من وجوه الامكان المتقابلة من الأزمنة والأمكنه والجهات والمقادير وفقا لما سبق فى علم الله الأزلى من وجود علمى لصور الممكنات وماهياتها .

وقد برزت هـذه النظريه عن الخلق وثنائيه الوجود وازدواجه من الواجب والممكن ، وإزدواج وجود الممكن من الجوهر والعرض فى دوائر المتكلمين الذين مضوا متأثرين بالفلسفه فى الأتجاه العقلى — مؤمنين بضرورة استخدام العقل فى فهم العقائد وتقريرها على تفاوت بينهم فى ذلك من حيث التطرف والاعتدال .

رهم وأن خالفو الفلاسفة فى نظريتهم عن الفيض والوسائط العشر فى

صلة الله بالعالم فلم يخالفوهم فى القول بأن الماهيه سابقه على الوجود ؛ لا سيما من قال من المتكامين بزيادة الوجود على الماهية ؛ والقول بذلك مشهور لدى ابن سينا والفارابى وغيرهما من فلاسفة المسلمين ؛ كما هو معروف لدى توما الاكوينى والقديس أو غسطين من فلاسفه المسيحيين فى العصور الوسطى ؛ والحق أن الاسلام لم يخاطب ـ بتعاليمه واحكامه التكليفية ومافيه من أنواع الخطاب ـ أفراد الانسان المستقلين بذواتهم بمعنى أن يكون لكل فرد على استقلاله بذاته أن يختار الطريقة أو المنهج فى تطبيق هذه الأحكام على حياته الاعتادية والعملية ؛ ومع ذلك يدعى انتماءه إلى الاسلام .

وحاشى للإسلام أن يكون هذا هو منهجه فيما شرع من الأحكام العامة الصالحة لكل زمان ومكان ، وفيما وضع من التشريعات التى بلغت فى إحكامها وتكاملها حد الإعجاز . والواقع التاريخى شاهد بما قرره القرآن من أنها من بين ما سواها هى التشريعات التى استهدفت هداية الناس كافة متجاوزة حدود الزمان والمكان ، قال الله لنبى الإسلام « وما أرسلناك إلا كافه للناس بشيراً ونذيراً »(١) وقال له أيضا « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا »(٢) .

حاشى للاسلام الذى نزل إلى خير أمه اخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله ، أن يكون منهجة منهج السوفسطائين الذين أغرقوا به المجتمع اليونانى قديما فى الفوضى والإباحية والضلال حينما أعلنوا أن الفرد هو مقياس الحقيقة ، وهو معيار الخير والشر وهو ميزان الفضيلة والرزيلة ؛ إن الإنسان الذى هو مناط التكاليف الشرعية فى الاسلام وموضع تنفيذها وتطبيقها هو الانسان الفرد المنتمى إلى نوعه الجامع

---

(١) سورة سبا آية ٢٨

(٢) سورة الأعراف آيه ١٥٨

بين مزاياه الفردية والنوعيه ، أى الإنسان من حيث هو إنسان وهو ذلك الموجود الذى خلقه الله على هذه الطبيعة المزدوجه المركبه من المادة والروح، أو من الجسم والعقل وهى الطبيعة المتميزة عن غيرها من الطبائع نوعاً وقيمة ، وهى الطبيعة التى خلقها الله فى الأصل على الخير والاستقامة ، وهى بعد ذلك أما أن تستجيب لما فيها من عنصر أرضى مادى متمثل فى الجسد وغرائزه ورغباته ، فتنحدر إلى الدرك الأسفل ، وأما أن تسمو إلى عنصرها النورانى المتمثل فى الروح وشفافيتها وإما إن يوازن الإنسان بين مطالب الروح ومطالب الجسد فى يقظة من حكم العقل وحساسية الضمير فيحقق وجوده الإنسانى الذى كرمه الله من أجله « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون فما يكذبك بعد بالدين أليس الله بأحكم الحاكمين »(١) .

أن الاسلام يخاطب بنداءاته وانواع خطابه الجنس الانسانى بحيث يندرج تحت المنادى كل افراد الانسان زرافات ووحدانا هل المراد إنسان بعينه فى هذا النداء القرآنى الموجه للانسان فى قوله تعالى « يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيـــة »(٢) وقوله تعالى « يا أيها الانسان ماغرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك(٣)» .

أم المراد كل من تنطبق عليه حقيقة الانسانية ؟ دون أن يعنى الاسلام مطلقا طمس المزايا والكفاءات الفردية التى يقف بها الفرد أمام مسئوليته عن عمله وواجباته نحو خالقه وأسرته ومجتمعه واخواته فى الانسانية ،

---

(١) سوره التين الآيات من ٤ إلى ٨

(٢) سورة الانشقاق آيه ٦

(٣) سورة الانفطار من آيه ٦ إلى ٨

مسئول عن ذلك الانسان الفرد أمام ربه ، ولكن كما أن لاخوته فى الانسانية من بنى جنسه حقوقا عليه فان له حقوقا عليهم حيث لا تقل مسئوليتهم الجماعية قيمة ووزنا فى نظر الاسلام وفى ميزان العدل الالهى يوم القيامة عن مسئوليته الفرديه ، إذن فللفرد فى الاسلام حريته فى ممارسة حقوقه لكنها حرية محدوده ومشروطة بعدم الاصطدام مع واجباته نحو الجماعه التى تشاركه فى الدين والانسانية ، كما أن حرية الجماعة فى الاسلام وهى تمارس حقوقها الجماعية مشروطه كذلك بعدم التعارض مع حقوق الفرد وكفاءاته هذا هو قوام الوجود الانسانى الصحيح فى هذه الرؤية الكليه التى لا ترعى الجماعة على حساب الفرد واستقلاله ولا ترعى الفرد على حساب الجماعة وشوكتها فساوقت بذلك الفطرة والمنطق والواقع جميعا ؛ وكل ما يمكن أن يستنطقه المرء من الشواهد والبراهين أيا كان نوعها ، فإنه يعطيه لا محالة اليقين بفساد كل نظام يحيى فى ظل ايدلوجية فلسفية أو اخلاقية أو اجتماعية أو سياسية تسقط من حسابها أحد هذين الجانبين لحساب الآخر .

والواقع التاريخى برهان من ينازع فى أى برهان آخر على أن المذاهب الفوضوية الفلسفية أو الاجتماعية وعلى رأسها المادية الجماعية أو الشيوعيه قد دارت على نفسها وتناقضت فى نتائجها ومعطياتها فكراً وتطبيقا عندما ألغت وجود الفرد واستقلاله فى كيان الدولة وغمار الجماعة ؛ ولم تكن الفلسفة الوجودية أقل تطرفا وتناقضا حين سارت فى الاتجاه المضاد لاتجاه الماديه الجماعية ؛ وانكرت سلطان الجماعه فيما انكرت من كل مايسطو على وجود الفرد واستقلال حريته ومبررها من الناحية الاجتماعيه هى انها تهدف إلى حماية استقلال الفرد وترعى حريته فى صنع حياته وتقرير مصيره

وإذا عرفنا أن ظهور الفلسفة الوجودية قد كان ما يبدو ردة فعل للمادية الجماعية ؛ أمكننا أن نفسر التعادل بينهما فى التطرف أما قولهم يسبق الوجود على الماهية فهو مبرر لجميع تطرفاتهم الفلسفية والأخلاقية ؛ وفى

مقدمتها هذا التطرف حيث زعموا أنهم دعاة الانصاف المطلق لضمير الفرد واستقلاله وحمايه حريته من جبروت الجماعه واستبدادها بمزاياه وكفاءته وقد استندت الوجودية الاباحية إلى هذا المبدأ ، وما هى فى الحقيقة إلا دعوى للتحلل من كل قيود الأخلاق والآداب ، وإطلاق العنان لشهوات النفس والمتع الحسية الرخصية ، والاستجابة لغرائز الجسد ، والخضوع لمطامعه ونزواته ، فكان تبريراً فلسفيا لكل من يريد لانحرافه وتحلله من قيود الآداب والاخلاق مبرراً أو مسوغا من فكر أو فلسفه .

أما كيفية تبرير الوجودية الاباحيه مذهبهم المتحلل بمبدأ سبق الوجود على الماهية فهى أنهم يقولون أن الوجود الحقيقى هو وجود الفرد المعروف بشخصه وكيانه وإنما النوع كلمة أو لفظة أو خيال لا وجود له فى غير التصور ، وليست الانسانيه إلا كلمة خاوية بمعزل عن هذا الفرد وذاك الفرد أو هذا الانسان وذلك الانسان .

ومن هنا كان اسم الوجودية الذى ينتسبون إليه ويحسبونه تصويراً للواقع لامراء فيه . والحقيقة أن الواقع الذى لامراء فيه أن النوع موجود فى تركيب كل انسان وانسانه وأنه ما من خليه فى بنية الفرد لم يتمثل فيها النوع تمثيلا أوفى وأعمق من تمثيل الفرد ذاته بجميع خصائصة ومقوماته

لقد ثبت ثبوت اليقين أن قوام البنية مرتبط بالغدد الصماء وغير الصماء وأن علاقه هذه الغدد بالخصائص النوعيه وثيقه جداً فى عملها المنفصل واعمالها التى تتعاون عليها وإذا كان تمثيل النوع حيويا أو بيولوجيا حقيقه لا ريب فيها ، فالتمثيل النفسانى أو السيكولوجى حقيقه تضارعها ثبوتا ويقينا إن لم تكن أبرز منها للوعى والشعور .

وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن الفرد موجود حقيقى وان النوع وهم ليس له وجود لأننا لا نستطيع أن نتخيل فرداً مجرداً من الخصائص النوعيه فى كل خصله من خصاله وكل خلجه من خلجاتِ وعيه وشعوره ، ومن قال

انه ينطلق على هواه ويمضى على رأسه غير مبال بمصير النوع الى الفناء؛ فعليه قبل كل شيء أن يخرج من عوى الوجودية الى دعوى العدميه ؛ لأن فلسفته تعود الى فناء الفرد وفناء الانسانيه حين يزعم أنه يبالى بحاضره ولا يبالى بمصيره ولا بمصير الانسانيه جماء](١)

واذا كانت جميع المذاهب الوجودية تتفق على الانطلاق من هذا المبدأ ـ الوجود سابق للماهيه ـ (والذي يتضمن كما سبق ان الوجود الحقيقي هو وجود الفرد المستقبل. ومن حق هذا الفرد أن يثبت وجوده لأنه لا ينبغي أن يضحى بالوجود الواقعي المحسوس فى سبيل النوع أو الانسانيه التى هى مجرد اسم يجرى على اللسان ولا حقيقه لوجوده الا فى التصور والوهم فإن النتيجه الحتميه للتى انتهينا اليها حتى الآن وهى أن الفلسفه الوجودية على اختلاف مذاهبها وصورها انما هى فلسفه تقود الوجود بأمره الى الزوال والفناء والعدم . وما دام الجامع بينهم جميعا هو هذا المبدا مهما يكن من خلاف بين طوائفهم ومذاهبهم على الطريقه أو الكيفيه التى ينبغى أن يتبعها الوجودى الفرد فى تحقيق وجوده واثبات مصيره .

اختلاف بعد اتفاق

بعد اتفاق الوجوديين جميعا كما قلنا على أن الفرد هو الحقيقة الموجودة وأن من حقه حينئذ أن يثبت وجوده قبل كل شيء دون أن يرى للانسانية التى هى حقيقة الإنسان أثراً فى إثبات الوجود أو إبطاله . اختلفوا بالرغم من ذلك حول الطريقة التى يتبعها الفرد فى تقرير وجوده على أربعة فرقاء :

١ — ففريق منهم يرى أن الفرد يحقق ويثبت وجوده باطلاق العنان لشهواته وهواه . فله أن يفعـــل ما يشاء دون اكتراث بدين أو عرف

---

(١) افيون الشعوب من ص ١١٩ الى ١٢١

أو اداب مقررة وهذا الفريق يمثل الوجوديه الاباحيسه التى اشرنا إليها قبل قليل .

وهذه الإباحية السافرة هى طابع وجوديه جان بول سارتر التى يطلقون عليها فلسفة أدبيه اخلاقيه . وشعارها تجسدة عبارة سارتر المأثورة أننا وجدنا فى المادة . فلنترك الطبيعه إذن تفعل ما تريد .

٢ — وفريق منهم يرى أن الفرد يحقق وجوده فى الاتصال بالوجود الأعظم وجود الله أو وجود الكون . وهذا هو طابع الوجودية الذاتيه المؤمنه كما يسمونها عند كير كجورد ومارسل ويسبرز على اختلاف بينهم فى التفاصيل .

٣ — وفريق غير ما سبق يرى أن الوجود الفردى متحقق بمواجهة المخاوف والأخطار والتعرض للقلق والمحنه واستخراج كل قوه فى أعماق النفس لتجربه الخوف والتغلب عليه وقبول الأقدار قبول الإختيار .

٤ — وأخيراً نرى فريقاً يرفض التغلب والتكرار فى العقيدة إذ يعتبر التقليد نوعاً من التزييف والتلفيق ، ومن ثم يرى هذا الفريق أن الوجود الصحيح انما يتحقق بالعقيدة التى تقبل التقليد والتكرار (١) .

---

(١) أفيون الشعوب ص ١٠٨ وما بعدها

الواقع يكذب الواقعيين

عرفنا مما سبق اتفاق الوجوديين على أن الواقع الحقيقي الذى لا مراء فيه هو وجود الفرد الإنسانى المعين ، وهو الذى طرح فى هذا العالم على الرغم منه وضعاً خالصاً للوجود فى صورة إمكانيات لم يتحقق منها شىء ، وبوعيه بوحدته وقطيعته وإدراكه لتفرده وتميزه أدرك أن عليه وحده تقع مسئولية صنع ماهيته وتحقيق وجوده الذاتى الفريد ، مبررين فلسفتهم هذه بأن الوجود سابق على الماهية .

والواقع الذى لاجدال فيه أنهم بهذا المبدأ لم يقلبوا فحسب الفلسفة التقليدية رأساً على عقب ، بل كذبوا الواقع الذى يدعون الانتماء إليه . وهو الواقع الذى لا يستطيع أن ينكره إلا مغالط ومخادع ، إذ كل مايضج به الواقع من مخترعات ومبتكرات فى مجال الصناعة أو العمران فى كل يوم وكل ساعة وكل لحظة مما نحتاج إليه فى قوام وجودنا ، بل ويحتاج إليه الوجوديون أنفسهم على الرغم منهم .

لايجسر أحد من الوجوديين فضــــلا عن غيرهم من أسوياء الناس وعقلائهم على القول بأن شيئاً من هذه المخترعات وتلك الصنائع مهما كانت بساطته وأياً كان حجمه وإن تضاءلت فائدته قد أتى إلينا مرتجلا أو سقط علينا من السماء ومن البدهى أو مافى حكم البدهى عند كل أحد من الناس وجودى أو غير وجودى أن هذه العمارة أو تلك السيارة أو هذا المذياع أو ذاك المجهر (التليسكوب) فضلا عن الحاسب الأليكترونى (الكمبيوتر) والطائرة والمركبة الفضائية إلى آخر هذه المنجزات الإنسانية التى تفوق الحصر والعدد .

ما انتهى شىء من هذه الأشياء إلينا على هــذه الصورة إلا بعد جهود مضنية و كثرة كاثرة من التجارب العلمية فى مجال العلوم الفزيائية والكيماوية

حتى انتهت بعد طول عناء ومشقة إلى رأس صاحبها أو أصحابها من العلماء والباحثين فى هذه المجالات فكرة عامة بعد أن اجتازت كل مايتعلق بها من العلماء والباحثين فى هذه المجالات فكرة عامة بعد أن اجتازت كل مايتعلق بها من فروض وقوانين علمية . وقبل أن تبرز إلى مجال التصنيع والتنفيذ، وقد تضمنت هذه الفكرة ما ينبغى أن تكون عليه فى هذه الآلة أو تلك الماكينة أو هذا الجهاز أو هذا البرج الشاهق من أبعاد وحجم وشكل ومايلزمه من مواد وعناصر و كيفية تركيبه من هذه المواد والعناصر ، وكم يستغرق تنفيذه من وقت ، ومايجب توفره لانجازه من المال والخبرة البشرية والأيدى العاملة ، بل وما يمكن أن يعود به على الانسان من الفوائد والمنافع بعد تمام التنفيذ .

وقبل تنفيذها لابد من أن يتقدم بها المخترع بعد أن أفرغها من رأسه على الورق مشروعاً متكامل الجوانب للهيئة المختصة أو المؤسسة العلمية المعنية بالأمر لتقوم بدورها بالعمل على التحقق من صدق نتائج هذا المشروع فى دراسة مستفيضة من قبل جماعة من العلماء المتخصصين . وهكذا حتى يأتى دور التنفيذ النهائى الذى يتجسد بعده هذا المشروع وجوداً محسوساً لجهاز أو ماكينة أو آلة وهلم جرا ، تضاف إلى منجزات العلم وتحسب لتفوق الإنسان ، ثم تجنى البشرية ثماره فى حياتها الواقعيه .

وقد كان من قبل على ما رأينا فكرة عامة شاملة لخصائصه ومميزاته أو مشروعا لامكانياته ومقوماته، ولم يوجد فى صورته النهائية بعد التنفيذ وماكان له أن يوجد مرتجلا أو جزافاً أو مصادفة إلا فى وهم المهووسين والمجانين . ومايقال فى شأن المخترعات التقنية يقال تماما وبنفس الدرجة فى جانب المخترعات التى تتمخض عنها تجارب وجهود العلماء فى مجالات العلوم الأخرى من عضوية وفلسفية واجتماعية وهلم جرا .

ومن هذا كله ننتهى إلى هذه النتيجة وهى أن كل شىء من هذه المخترعات فى أى مجال من هذه المجالات قد مر بنوعين من الوجود :

أولهما : فى الترتيب الزمنى والوضعى:الوجود الذهنى أو ما يسمى عند الفلاسفة بالماهية .

ثانيهما : الوجود الخارجى وهو تحقيق للوجود الأول فى الواقع . وخروج به من القوة إلى الفعل ، ومن ثم ينهض ذلك دليلا حسيا وواقعيا على صدق القضية القائلة (ان الماهية دائما سابقة على الوجود) .

وفى نفس الوقت وبنفس الدرجة ينهض معارضا قويا وواقعا مكذبا لمبدأ الفلسفة الوجودية بأسرها وهو قولهم (بأن الوجود سابق على الماهية) فهم بالرغم من تسليمهم بهذا الواقع ويقينهم بنفى الارتجال عن نتائج العلم المادى ومخترعات العلماء ، فإنهم لا يخجلون أن يقرروا فى صراحة ومجاهرة واصرار بأن وجود الانسان فى هذا العالم كان وجوداً مرتجلا ، أو كان مصادفة ، وأنه لم يكن بخلق الله .

وما أعجب وما أغرب أن ينفى عاقل الارتجال والمصادفة والجزافية عن وجود هذه الأشياء بالغة ما بلغت من التعقد والدقة والاعجاز البشرى ولا ينفيها عن الوجود الانسانى الفريد المتميز بالوعى والوجدان والارادة والحرية والقدرة على الحركة والصيرورة وانجاز كل هذه الحضارات وكل هذه المدنيات .

وهل يساوى أرقى ماتوصل اليه العلم من أجهزة ومخترعات مهما بلغ من شدة تعقده ودقة تركيبه كما وكيفا عشر معشار مايبلغه من ذلك جهاز صغير من أجهزة الجسم الإنسانى . وهل يدانى فضلا عن أن يساوى كل ماتوصل اليه الانسان فى شتى مجالات العلم والفكر من انجازات ومخترعات ومايتوصل اليه من ذلك الى نهاية هــذا العالم . مهما أغرق فى الغرابة والاعجاز . ماتنطوى عليه حقيقة الحياة من أسرار وألغاز . اللهم الا فى منطق أحد اثنين . مكابر أومغرض . والوجودى مكابر ومغرض .

مكابر لقوله بأن الوجود الإنسانى وجود مرتجل لم يكن نتيجة لخلق أو حكمة مع أنه يسميه بالوجود الحقيقى ، ويسلم فى الوجود الخارجى على نحو مافصلنا بالخلق والغاية والقصد مع أنه يسميه وجوداً زائفا ، أو جامداً غير معقول . فهو إذن مكابر متناقض فى موقفه متخبط فى فكره .

ومغرض لأنه يريد من ذلك تبرير إلحاده وكفره بالخالق . ولقد سبق هذا الموقف من الوجوديين موقف مشابه فى الكفر بإله خالق للإنسان منذ مئات القرون . فما كان من القرآن إلا السخرية من أصحاب هذا الموقف والاستهزاء بعقولهم حيث لفتهم فى سهولة وبساطة إلى مالا ينبغى أن يخفى عن أبسط الناس عقلا وأقلهم خبرة ومعرفة حيث قال عنهم فيما قال « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون . أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون أم عندهم خزائن رحمة ربك أم هم المسيطرون »(١) وشتان بين أصحاب هذا الموقف وبين الوجوديين فى موقفهم الجديد القديم معرفة وعقلية ومدنية بحكم التطور التاريخى والمسافة الزمانية الطويلة .

ولا أدرى بحق إن كان قول الوجوديين بارتجال الوجود الإنسانى وتقدم الوجود على الماهية هو السبب فى إلحادهم وكفرهم بالله . أم هو النتيجة لهذا الإلحاد المقيت . وفى رأيى أنه السبب والنتيجة فى نفس الوقت فهو سبب ومبرر بحسب الظاهر لأنهم يؤسسون أنساقا فلسفية جديدة مخالفة لكل ماسبقها من الأنساق الفلسفية . فاختاروا هذا المبدأ — الوجود سابق على الماهية — والوجود الحقيقى هو وجود الفرد الإنسانى . نقطة البداية لحركاتهم الأدبية كما يزعمون ، والأساس لبناء أنساقهم الفلسفية الجديدة .

---

(١) سورة الطور آيات ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ .

ويبررو ابه كل أفكارهم وعقائدهم ومنها عقيدة الإلحاد والكفر بالخالق إن صح تسميتها بذلك . وهي نتيجة لالحادهم وكفرهم بالله في الحقيقة .

وقد ساقني إلى هذا الرأي القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فالوجوديون مع مخالفتهم بهـذا المبدأ كل الأفكار الصحيحة والمعتقدات السديدة والأعراف السليمه مضوا طبقاً لنظرياتهم الفلسفية في الوجود الحقيقي يقررون أن وجود العالم الخارج عن ذات الانسان الفرد إنما هو وجود زائف وباطل وغير معقول . ولم يصل إلى هذا الاعتقاد فيما قرر القرآن إلا الدين طبعوا على الكفر والالحاد . وها هو قوله تعالى مؤكداً هذه الحقيقه « وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما باطلا . ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض . أم نجعل المتقين كالفجار . كتاب أنزلناه إليـك مباركاً ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب »(١) .

انهيار أخير للأساس :

ثم اننا من جهه أخرى اذا اردنا أن نتناول ما يسميه الوجوديون بالوجود الحقيقي أي الوجود الذي لايزال بعد على صورة امكانيات لم يتحقق منها شيء . وبعبارة أبسط هو الوجود الأولى للانسان قبل أن يكون مايريد الانسان أن يكونه من هذا الوجود أو ذاك . اذا أردنا أن نتناول هذا الوجود الحقيقي . أو هذا الانسان الفرد من حيث هو

(١) سورة ص آية ٢٧ و ٢٨ و ٢٩

المثال الوحيد التطبيقي لأساس الأسس عندهم وهو سبق الوجود على الماهية .

رأينا أن الوجود الذى يحققه الفرد الإنسانى ، والذى اختاره بمحض حريته الشخصية ، وصمم على صورته المثلى التى يجب أن يكون فى النهاية بحيث لا يكون هذا الإنسان إلا ذاته .

أقول : وجدنا أن هذا الوجود على هذا النحو لا يمكن أن يكون وجوداً مرتجلا ، وإلا فما معنى الحريه والاختيار والتصميم .

هل هى ألفاظ فارغة من المدلولات ؟ أو هى أفعال بلا مفعولات ؟ أو هى صفات بلامتعلقات ؟ ونحن نعرف بطبيعه الحال أن إجابتهم ستكون بالسلب عن هذا السؤال .

وإذن فهم لا يمكن أن يقولوا أن هذا الوجود الذى تسعى الذات الإنسانية إلى تحقيقه وجود مرتجل ، وإنما لابد من القول بأنه وجود مراد ومختار كما تقتضيه الحرية التى هى الذات الإنسانية الفردة . بل إن الصورة المثلى التى يتحقق عليها هذا الوجود هى ماثلة دائماً أمام وعى الذات وشعورها مهما كانت طبيعة هذه الصوره المثاليه للوجود الحقيق .

وهذا المنطق يستلزم شاء الوجوديون أم أبوا إن هذه الصورة للوجود الحقيق . أو هـــذه الحقيقة التى يتمثلها وعى الإنسان الفرد دائما . وقد اختارها وصمم على تحقيقها . ليست فى الواقع إلا ماهية سابقة على هذا الوجود . خصوصاً وأنهم مقرون بأن الانسان مشروع للوجود . مشروع كامل فى إمكانياته الأولى قبل أن يتحقق منها أى شىء . ومشروع ناقص للوجود وهو فى سبيله إلى تحقيق هذه الامكانيات واحدة فواحدة. يضاف إلى ذلك أن صاحب كتاب المذاهب الوجودية يذهب فى بعض حواشيه على هذا الكتاب القيم إلى أن القول بأن الوجود سابق على الماهية .

قد لا يصح إلا من الناحية النظرية فحسب . وإلا فإن سارتر الذى جعل من هذا المبدأ — كما سبق أن نوهنا به — النقطة المركزية لفلسفته كلها . يلجأ فى نهاية الأمر الى القول بأن ماهية الرغبة فى أن أكون . تحدد الوجود تحديداً أساسيا . وبالتالى فهى ماهية مسبقة(١) .

وبتناقض سارتر مع نفسه على مارأيت وهو المستميت فى الدفاع عن هذا الأساس . بل وبتناقض الوجوديين جميعا وعجزهم عن تطبيق هذا المبدأ سواء على الوجود الانسانى . أو على وجود العالم الخارجى على نحو ما أثبتناه ينهار هذا الأساس ولا يصبح أكثر من تركيبة لفظية قصدوا منها دلالة خاصة ومعنى معينا ليبرروا به فلسفتهم الجديدة التى خالفت جميع الأعراف الفلسفية الصحيحة . وليبرروا كذلك التحلل والانسلاخ من كل التزام دينى وخلقى واجتماعى . فيحصرون وجود الانسان فى الالتزام بتعاليم الغرائز الجسدية . ووصايا النفس الأمارة بالسوء . فيستبيحون كل محظور من الشهوات والمتع الحسية والحيوانية . دون حدود أو قيود تحت شعار الحرية وحماية ضمير الفرد من كل تسلط أو طغيان .

(١) المذاهب الوجودية ص ٧٢ هامش ٢ .

أكذوبة الحرية الوجودية

استفاض حديثنا فيما سبق عن طبيعة الحرية الوجودية ومفهومها ، وفى وسعنا بعد ذلك أن نقول إن الحرية لم تحظ بأهميه فى ايدلوجيه من الإيدلوجيات الفلسفية أو الإجتماعية أو السياسية كالتى حظيت بها فى الإيدلوجية الوجودية .

وقد أجمع المـأرخون أو يكادون على أن الفلسفة الوجودية ما قامت أساساً إلا بمثابة احتجاج على طغيـان الجماعة وتسلطها على استقلال الفرد وحريته ومزاياه الشخصية .

وقد بينا من قبل أن هذا التطرف فى التعويل على إلغاء شخصية الفرد فى الكيان الجماعى اعتماداً على الكثرة العددية لا على الكفاءات الفردية ، كما كان صنيع الشيوعية الجماعية مرفوض وغير مقبول .

كما أن التطرف فى التعويل على دعوى استقلال الفرد وحماية حريته الشخصية بالتخلى عن كل واجباته ومسئولياته نحو الجماعة التى يشاركها العيش والحياة . لا يقل عن سابقه فساداً وبطلاناً .

وعرفنا فيما سبق أيضاً أن النظام الأمثل هو الذى يحقق المعادلة الصحيحة بالفرد والجماعة معاً بمـا يحققه من التوازن الدقيـق والمحكم بين الحقوق والواجبات لـكل منهما .

وأن فى ظل هذا النظام فقط تكون الحرية بمعناها الصحيح الذى يجمع بين الإختيار والإلتزام والممارسة والإعتدال . والإفلا الفرد بقدراته المحدودة وكفاءاته القاصرة يمكنه أن يحى بمعزل عن الجماعة لتبسط حمايتها على ضعفه وقصوره الذاتى : وتمده إمكانيات ليس فى مقدوره بمفرده أن يحصله من

عناصر القوة والحياة فى شتى مجالات وجوده المادى والروحى والعقلى على حد سواء . وإلا فطبيعة الحياة ونسق الوجود يواجهان الإنسان الفرد بكثير من المعضلات والعقبات التى يستحيل عليه تخطيها واجتيازها بغير تضامن أو تعاون من الجماعة وما لطبيعتها من قوة وعنفوان .

والجماعة أيضاً لا يقوم كيانها ولا يتبى صرحها إلا على كفاءات أفرادها وقدراتهم الذاتية فهم لبناتها الأساسية ، وهم عددها وعدتها . فكلا الكيانين الفردى والجماعى مكمل للآخر ومتمم لوجوده فى ظل الحقوق المرعية والواجبات المصونه .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن للفرد سلطانا وسطوة على الجماعة بقدر ماله فى عنقها من حقوق ومسئوليات . وسلطان الجماعة على الفرد ينشأ أيضاً من حقوقها عليه ومسئوليته عنها .

وسلطان كل منهما يقابل بالتزام نحو الآخر بما عليه من واجبات ومسئوليات نحوه .

وعلى هذا فيجب علينا أن نتساءل أى طغيان وتسلط للجماعة على حرية الفرد واستقلاله الذاتى فى ظل نظام كهذا النظام .

وقد بينـــا فيما سبق بيانه كيف كان هذا النظام الأمثل الذى يحقق التوازن والتآلف فى مجتمع يرعاه ويأخذ به .

وهو النظام الذى استهدفه الإسلام بتشريعاته ومنهجه ليقيم عليه مجتمعه بل ليؤكد به الصيغة المثلى للحياة والوجود الإنسانى .

فالتوازن والتعادل هما أصـــل الوجود وسنة الحياة . ويشهد بذلك التركيب العضوى لكل عنصر وكل كائن من عناصر الطبيعة وكائناتها .

كما يشهد بذلك قول الله تعالى فى كتابه المحكم الآيات « ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون »(١) .

ونصل بعد كل هذا إلى نتيجه واضحة بنفسها وهى أن دعوى الوجوديين أن حركتهم الفلسفية والأخلاقية والأدبية كما يزعمون . ماقامت أساساً إلا لانتزاع الحرية الفردية من براثن الجماعه وطغيانها . على أنفس ما فى الوجود وهى حرية الإنسان الفرد واستقلاله .

أقول دعوى الوجوديين هذه دعوة حق أريد بها باطل . كما يقال أحياناً .

وهنا نسائل الوجوديين وممن يدور فى فلكهم عقيدة وإخلاقاً . إذا كانت الشيوعية ونحن لاننازعكم فى هذه الحقيقة مذهبا فاسداً وهداما . لقيامها أساسا على إلغاء حرية الفرد الإنسانى والقضاء على مقوماته الذاتية لحساب الجماعة العددى . وهذه مغالاة وشطط . فهل من يريد حقا تكريم الإنسان واسترداد حريته واستقلاله الذاتى لا سبيل له إلا مقاومة المغالاة بالمغالاة والإنتقال من النقيض إلى النقيض ؟ نعم الخير نقيض الشر . والفضيلة نقيض الرذيلة . ولكن كلا من الخير والفضيلة لا يمكن أن يتحقق فى التطرف والمغالاة . بل يتحقق كل منهما فى الوسطية والاعتدال .

وبحيث إذا زاد كل منهما عن حده انقلب إلى ضده . وهذه أمور مقررة ومعلومة وقديما قالها أرسطو كلمة أصاب بها كبد الحقيقة . الفضيلة وسط بين الإفراط والتفريط . فالشجاعة إذا بلغت التطرف فى استخدام العنف والقوة كانت تهورا وتدميرا وسفكا للدماء . وإذا نقصت عن الحد المعتدل كانت جبنا واستسلاما .

---

(١) سورة الذاريات آية ٤٩

وكل من هذا وذاك رذيلة لأنه في الحالة الأولى أفراط . وفى الحالة الأخرى تفريط وحقيقة الشجاعة لن تـكون إلا فى التوسط والإعتدال بين هذا الأفراط وذاك التفريط .

والأمثلة فى هذا الصدد غنية بنفسها عن الحصر والاستقصاء . فهل عدمتم البديل الأمثل لتقديس الجماعة وتأليه الدولة على حساب الحرية الفردية والاستقلال الفردى فى ظل النظام الشيوعى . وأنتم على هذه الثقافة الواسعه والعـلم الشامل بكل العقـائد والنظم والفلسفات والآداب ولمـاذا آثرتم الوثبه من تطرف الشيوعـيين إلى تطرفكم ومغالاتـكم فى تقديس الفرد وتأليهه . بحجه الدفاع عن حريته واستقلاله وقدمتم كل كل واجب دينى أوخلقى أواجتماعى قربانا لهذه الحريه وفداء لهذا الاستقلال. وجعلتم من هذه الحريه مصدر كل حق وكل واجب ومناطا لـكل قيمه متنـكره فى تعالى وصلف باسم الذاتيه الموهومه لـكل توجيه وكل هدايه تأتى من خارج الذات المقـدسه التى سميتموها بالانسان الفرد ودعوتموها بالوجود الحقيق . وألقيتم بكل ما سواه من أنواع الوجود والموجودات فى البحر بدعوى أنه وجود زائف وعبث وباطل وعدم .

لان الاعتراف بحقيته ينازعكم هـذه الحريه ويسلبكم ما نشدتموه من نعيم فى ظلها .

حرية أم فوضى

وليس المرء فى حاجة إلى كثير من التأمل إذا حاول أن يتفهم طبيعة الحرية الوجودية ، وما تستلزمه تلك الحرية من آثار وجودية وخليقة واجتماعية ، وذلك لأننا قد عرفنا وأكدنا غير مرة أنها حرية ذاتية ، أى أنها لا ترتبط بسبب خارج عن الذات ولا تستمد وجودها من شىء خارج عنها ، ويعنى ذلك أنها صفة ذاتية للوجود والموجود الذى هو الفرد الإنسانى ، بل هى كما يقولون فى صراحة وعدوانية هى نفسها الوجود الفردى ، وإذن فما تستلزمه تلك الحرية الذاتية من قرار وأختيار وارادة هو ذاتى حتما والنتيجه المنطقية لذلك أن يكون كل ما يصــــدر عن الذات من حقائق ومعارف وقيم أموراً ذاتية أو نسبيه غير موضوعية .

والوجوديون لا يدعونك تبـذل أدنى جهـد فى تحصيل هذه النتيجة وإنمـا يصارحونك بها فى أقوال لا ليس فيها ولا غموض .

وقد وجدنا من قبل لدى كل من كير كجورد وهيدجر القول بنسبية الحقيقة ونسبية الواجب ورفضهما فى أصرار شديد كل ما هو موضوعى من أحكام العقل العرف والمجتمع ، لأن ذلك كما عرفنا يقطع على الذات عزلتها التى ضربتها حول وجودها .

وننبه هنا إلى أن العزلة فى عرف الوجودى لا تتطلب منه بالضرورة أن يهجر الناس والحياة إلى غابة نائية أو قمــة جبل شاهق ، طالما كان فى مقدوره أن ينتزع نفسه من بين الناس والحياة انتزاعاً ، وأن يتقوقع على ذاته ومآربه ورغباته الشخصية وهو يشاركهم العيش والحياة بجسده ووجوده المـادى .

وأى داع إلى أن يهجر الوجودى الناس والطبيعه مع أنهما عدوه الذى

يهدد دائماً حريته ووجوده . مادام يعى كل الوعى مبلغ ومصدر الخطر فى مغالاة الاتصال بهم والاستغراق فيهم . ومادام يعى كل الوعى أن الاتصال بالناس والعالم يجب أن يكون فى حدود الحاجة والضرورة .

فإذا كان هذا الاتصال شيئاً لابد منه فليكن فيما يحقق له نفعا ذاتيا ، وفيما يمده من عون ليكون بذلك العون أكثر قربا من ذاته وأشد قدرة على تحقيق مآربها . والمحافظة على تفردها . والسيطرة على حريته التى لاوجود له بدونها .

ولعل هذه الأزدواجية التى تكون شخصية الوجودى على الرغم منه بضرورة اتصاله بالعالم والناس من ناحيه ، وضرورة عزلته النفسية وهجرته إلى ذاته ليصنع ويحقق معها ومنها وبها رسالته الوجودية من ناحية أخرى هو سر مايعانيه الوجودى فى وحدته الذاتية من ألم وقلق وخوف إلى آخر مايعانيه الوجودى فى رحلته النفسية من هذه الانفعالات القاسية التى يقدسها لأنها فيما يرى هى وحدها التى تشعره بحقيقة وجوده الذى اختاره لنفسه . وتؤكد له حريته وتزيد من وعيه بها . تلك الحرية التى يضحى من أجلها بالعالم كله بل براحته وسكينة نفسه ، لأن الحرية هى ذلك الشىء النفيس الذى يضحى فى جانبه بكل غال ونفيس ، ويستعذب فى سبيله كل ألم وكل عذاب :

وكيف لا ، والأجر على قدر المشقة كما يقال . فلتكن الحياة قسوة وألم وقلق وخوف وعذاب . مادام ذلك فى مقابل الحرية وفى نظـــير المكافئه . والمكافأة هى امتلاك الحقيقه . ولا حقيقة عند الوجودى إلا أن يكون فى نهاية المطاف ذاته التى لامثيل لها ولا نظير .

وأول المحاذير التى أوقعت الوجودين وأردتهم فيه دعوتهم إلى هذه الحرية الذاتية الممعنة فى ذاتيتها وجزئيتها . حيث لاموضوع لها ولامجال

لعملها إلا لتحقيق امكانيات الذات وصولا بها إلى تحقيق وجودها الفريد .

أقول أول المحاذير التى أردت الوجوديين فيها دعوتهم هذه إلى تلكم الحريه بهذا المفهوم هو أنهم فى النهايه لم يتفقوا . وما كان لهم أن يتفقوا على مذهب واحد . ولا منهج واحد للتفكير . ولا عقيدة واحدة . ولا تصور واحد للحقيقه . ولا مفهوم واحد للضمير . ولا معنى عام للخير أو للفضيله أو للواجب أو للحق . حتى رأينا بينهم تناقضا حاداً فى المذهب والسلوك . فرأينا أن منهم من يعول كل التعويل على التجربة الذاتيه . ومافى الحياة النفسية أو الباطنيه من دوافع وأسرار وشعور باللانهائى أو المطلق فى الوصول إلى الحقيقة . التى هى أن يكون المرء ذاته أمام المطلق أو اللامتناهى حين تتحد هذه الذات بهذا اللامتناهى . أو الله . أو المسيح على نحو ماوضحناه عند الحديث عن وجودية كير كجورد

وقد دار فى فلك كير كجورد كل من يسبرز ومارسل وغيرهما ممن أشرنا إليهم من قبل .

كما وجدنا فى الجانب المقابل من يبدأ بتحليل الوجود الفردى ثم ينتقل منه إلى تحليل الوجود العام

من هؤلاء كما نذكر هيدجر وسارتر ومن نهج نهجهما ، إلى غير ذلك من أوجه الخلاف المذهبى الذى أشرنا إليه فى غير هذا الموضع .

وإذا تجاوزنا مجال التفلسف إلى مجال العمل والأخلاق رأينا تناقضاً لايقل حدة أو شدة عن سابقه . حيث نواجه بينهم من يؤمن إيمان كير كجورد . ومن يكفر كفر سارتر وسيمون دى بوفوار وما أكثر اتباعهما وتلاميذهما

ثم نواجه الزاهد فى المال والولد والزوجة وسائر المتع الحسية ،

ونواجه فى نفس الوقت الاباحى المتحلل من كل قيود الآداب والأخلاق. وهـــذه الأباحية هى قوام وجودية سارتر الواسعة الانتشار فى عصرنا هذا .

وشعارها أو مبدأها كل إنسان يعمل ما يريد وهو المأخوذ من عبارة شيطانهم الكبير سارتر (إننا وجدنا فى المادة ولذا فعلينا أن نترك الطبيعة تفعل ماتريد) .

والعجيب أنهم مع هذا التناقض الحاد والاختلاف الصريح فى الفكر والسلوك والعقيدة يدعون جميعا أنهم وجوديون وملتزمون . وكل فريق منهم يرى بصورة قاطعة أن كل مايعتقده ومايقوله هو الحق . وأنه لاينشد إلا الحقيقة وأنه يستجيب دائماً لنداء الواجب وصوت الضمير ، وان كل ما يأتيه من عمل أو يمارس من فعل انما هو الخير والفضيلة ، لأنه فى كل ذلك ملتزم بتحقيق وجوده الذاتى .

وكان طبيعياً والحالة هذه أن يطمس مفهوما الحق والحقيقه ويختلطا بالباطل والوهم ، وأن يشوه معنى الفضيلة أو يختفى وتلتبس بالرزيلة ، وأن يضيع الخير ويذوب فى الشر

كان طبيعياً أن يكون ذلك لأن ذلك هو ثمرة هذه الأكذوبة التى يسمونها بالحرية الذاتية ، تلك الحرية التى لاتخضع لمقياس عام أو معيار ثابت ولا تكترث بسلطان لدين أو عقل أو مجتمع أو عرف أو هيئه أو رياسة فقياسها وسلطانها هو الذات وحدها ذات الفرد الانسانى هى مقياس كل شيء ، وعلى كل فرد من أفراد الانسان على حدته ألا يختار طبقا لهذه الحرية الذاتية الا كل مايلائم طبيعة ونزعات الذات ويرضى ميولها وأنانيتها ويستجيب لرغباتها وهواها

والحقيقة التي لا ريب فيها أن أفراد الناس من حيث هم أفراد يتباينون ويختلفون في خصائصهم الذاتية من حيث قدراتهم ونزعاتهم ومطامعهم ورغباتهم تباينا واختلافا لا يقل عن تباينهم واختلافهم بالهيئة والصورة .

ومن هنا كان خليقا بكل منصف عرف ذلك عن الوجودية ودعوتها إلى الحرية الذاتية على هذا النحو . أن يصدر قرارا في كل طمأنينته ويقين بأن هـــذه الحركة الوجودية ليست في حقيقتها إلا دعوة إلى الفوضى والفساد . من مبدأها إلى منتهاها . وللمرء أن يتصور مدى ما يحل بالعالم من خراب وفساد ، ومبلغ ما يصيب حركة الحياة من شلل وجمود ، ومقدار ما يعتري النظام الكوني كله من رتابة وذبول . لو افترضنا أن يصبح الناس كلهم وجوديين وتناقضت الحريات الشخصية . وتصادمت الارادات . وتعارضت الرغبات ، وتعددت الغايات والأهداف بقدر ما في العالم من من أفراد وذوات ، كل فرد لا يمضي إلا وراء شهواته ورغباته الشخصية . ولا يختار من مقومات حياته ووجوده الفذ الفريد إلا ما يرضي أنانيته ويطيء نهم غرائزه ، ويشبع مطامعه الذاتية ، كافرا بالعقل والدين والعرف وكل المقاييس والضوابط العامة . بل وبكل من على الأرض وما على الأرض من احياء وغير أحياء ، وأصبحت كل النقائض حقائق ، وكل الأضداد من الأفعال والسلوكيات فضائل وكل ما يأتيه كل فرد على حدته خيراً . ويصبح كل شيء صحيحا ، في نفس الوقت الذي لا يكون شيء صحيحا مطلقا إلا ما يراه كل فرد على حدته صحيحا وحقا . لأن ما يراه غيره من سائر أفراد العالم كله ذائقا وباطلا وفاسدا . وليتصور المرء كيف إلى هـذا الحد يمكن أن ينتهي العالم ويصبح غابة كبيرة لا يحكمها ضابط ولا يسود سكانها نظام ، فلا يعترفون إلا بمنطق الانانية والأثرة وحب الذات ، لأنهم جميعا من جنس هـــذه الكائنات التي فقدت التمييز بين الخبيث والطيب ، والصحيح والفاسد . ولا سبيل لهذه الكائنات في الحفاظ على حياتها ووجودها إلا

اندفاعها أمام الغرائز المسعورة. التى تسودها وتبرز من بينها غريزة العدوان والتهام القوى للضعيف وافتراس الكبير للصغير .

ولو كانت الفريسة من نسله أو كان هو من نسلها .

وفى هذا بلا شك حتف هذه الكائنات وانقراضها على توالى الدهور ومرور الأزمان .

والحرية الذاتية كما يصورها الوجوديون لا تعدو كما رأينا أن تكون من جنس هـــذه الحرية الحيوانية استجابة لغرائز السطو والعدوان . والحيوان الأعجم معذور لأنه طبع على هذه الغرائز . فأى عذر للوجودى الانسان الذى رفض كل توجيه وكل تهذيب لحريته وغرائزه .

ومن هنا كانت هذه الحرية التى طنطن بها الوجوديون حتى أصموا الآذان مصـــدر فناء الفرد نفسه . إذ قدمته قربانا لنفسه ليموت داخل قوقعته الوجودية دون أن يشيعه صحب أو تبكيه زوجة أو يأسف لفراقه ولد . أو يشعر به إنسان لأن حرية الوجودى تقضى بأن يتحلل من كل قيود وان يتنصل من كل تبعات لأسرة أو هيئة أو نقابة أو مجتمع . فالزوجية والأبوة والعضوية فى نقابة أو هيئة أو ناد . كل ذلك يعده الوجودى حجرا على حريته الشخصية . وسبيل إلى أن يضحى بذاتيتة من أجل نظم باطله صنعها المجتمع الذى هو عدوه الأول . ولا شك أن الوجودى فى ظل هذه الحرية قد امتلأ بشعود الكراهيه والازدراء للغير . ويزداد هـذا الشعوز كلما ازداد شعوره بالذات وتقديسه لها . وتصميمه على العزلة الاجتماعية . ومن ثم تبلغ أنانيته واستعلاؤه وكبرياؤه حدا تموت معه كل العواطف الانسانية . فيرى الوجودى أنه من الحماقة والعبث أن ينشىء بينه وبين الغير أية علاقة عاطفية أو أخلاقية أو انسانية على العموم من حب واحترام وعرفان بجميل ولو لام أو أب أو صديق أو معلم . ناهيك

بأية مساعدة أو معاونة أو تعاطف مع الغير . لأن ذلك إنما يغنى قدرا من رصيده الذاتى الذى جند نفسه وجميع قواه للمحافظة عليه حتى النهاية .

ومن العبث والضياع كذلك أن ينشىء وجودى مع وجودى آخر نوعا من العلاقة والصلة . لأن الوجوديين فيما يرون جميعا مجرد أشخاص حبس كل منهم نفسه فى قوقعته . فهم فى الحقيقة كما يرى صاحب كتاب الوجودية والاسلام إنما يطلقون على أنفسهم اسما يخالف حقيقتهم . إذ يسمون أنفسهم بالوجوديين وهم أبعد ما يكونون عن الوجود صلة وارتباطا . وأحرى بوجودهم هذا أن يكون كما يرى الكاتب المشار إليه. نوعا من الموت الاختيارى . فليس فى هذا الحكم أية مغالاة لأن التخلى عن الكفاح فى سبيل الحياة والجموع هو تخل عن الحياة .

والواقع أن على المجتمع واجبا نحو الوجودى باعتباره عضواً شاذاً أو شخصا مريضا لابد من انتشاله من سلبيته وعزلته الاجتماعية ولو بالرغم منه ، ما دامت العزلة سلاحا يقضى به الوجودى على نفسه عامدا أو غير عامد . فهو إذن كالمريض الذى لا حرية له فى الامتناع عن العلاج وتعاطى الدواء مع ما يسببه للغير من عدوى مؤكدة . أو هو كمن يريد الانتحار بدعوى الحرية الشخصية فى ذلك وعلى المجتمع حينئذ ان يتولى حسابه على هذه المحاولة دون أن يصيخ سمعا لصخبه وصراخه بأنه حر فى نفسه وفى حياته .

ولكن الوجودى فى مرضه وشذوذه لا يقر بحق المجتمع عليه مع أنه فى الحقيقه مدين بوجودة لهذا المجتمع . شاء أم أبى . ولهذا يمكننا القول مع كاتبنا بأن حرية الوجودى على هذا النحو إنما هى حرية سلبية .

ولا يجب أن يترك بريقها يجذب أنظار الكسالى والمنحرفين والذين يعانون مركبات نفسية مختلفة . إن الوجوديه يمكن أن تسمى العاطل

الشرير قديساً وجودياً ؛ وسارتر يختتم نشيـــده فى تقديس الذات والانفرادية بقوله إن من لا يستمع إلينا ولا يقبل حرية إطلاق النفس من قيودها إنما هو جبان رعديد .

فأنت ترى ان الحرية — الوجودية — هى أسطورة خرافية هدامه تعوق الإنسان من الإرتقاء على أى صورة من الصور ؛ بل تقدس التفاهات وتشد الإنسان باستمرار إلى الأنهيار .

إن الحرية التى تنادى بها الوجودية هى عملية عزل مستمر وإنفصال عن المجتمع الإنسانى ؛ وما دامت الوجودية ترى أن الإنسان مقضى عليه حتما بالفشل والخسران ؛ وان الوجود نفسه باطل الأباطيل . فما معنى هذه الحريه التى تنادى بها إلا أن تكون دعوة الى ممارسة الإنحطاط باعتباره الصفة الملازمة للوجود[١] .

حرية هى أم قدرية :

ان الوجودى مقر ولا شك بأن الإنسان لم يختر وجوده فى هذا العالم سواء ذلك بالنسبة لأول انسان قذف به فى الوجود أم كان ذلك بالنسبة لنسل هذا الانسان الأول وبنيه .

فبنو آدم أو بنو أول موجود على الاطلاق فيما يزعمون لم يكن لهم وما كان ليكون لهم اختيار كذلك لوجودهم ؛ لا فى ميلادهم ولا فى مكان هذا الميلاد أو زمانه ؛ ولا فى طبيعة أسرهم أو نوعية الأبوين ودرجتهما الاجتماعيه والخلقيـة والفكريه ولا بيئاتهم الطبيعية أو الاجتماعية ؛

---

(١) الوجودية والاسلام لمحمد لبيب البوهى ط دار المعارف بمصر ص ١٠٤

ولا يمكن القول ان أحداً بنى آدم له دخل فى اختيار أول قسط يناله من التربية والتوجيه على يد الأبوين وفى حضن الأسرة ؛ أو فى مراحل التعليم الأولى فى كنف المدارس الأولية وهو ما زال طفلا وصبيا .

ولا ريب فى رجوع أكثر مكونات الشخصية للإنسان ان لم يكن جميعها على الاطلاق جسميا ونفسيا وخلقيا واجتماعيا الى هذه الأمور التى لم يكن للإنسان دخل فى اختيارها قطعا على مدى عمره وحياته طولا وعرضا وعمقا .

وكان على الوجودى ألا ينازع فى هذه الحقيقة ؛ وقد انتهت منها واليها كل الدراسات النفسية والاجتماعية على اختلاف مدارسها ، واثبتتها قبل ذلك وبعده التجارب الواقعية والعلميـــة ؛ اثباتا بلغ مبلغ الجزم واليقين ؛ واذن فلن تـكون حرية الانسان بعد نضجه وبلوغه حد الوعى والادراك الا فى حدود ما تسمح له قدراته وامكاناته داخل هذه الحدود والقيود من بيئة وأسرة ومجتمع وتربية ووراثة .

ولن يكون الوجود الانسانى كما يزعم الوجوديون حرية مطلقة ابداً من كل هذه الحدود والقيود ؛ والا فـكيف اختلف الناس جميعا وجوديين وغير وجوديين فى درجات القوة والصحة والشجاعة والذكاء والميول والرغبات والطموح ؛ وما الى ذلك من الصفات فطرية كانت أو مكتسبة ولم يكونوا على درجة واحده من التفوق المادى والأدبى .

ومابال الوجوديين أنفسهم لم يتفقوا فيما بينهم على كلمة سواء فاختلفت مذاهبهم وتعددت وتباينت تجاربهم وتنوعت ؛ وهم دعاة الحرية المطلقة والتفرد والتفوق ! ولو لم تكن دعوه الوجوديين وفلسفتهم قائمة على مجرد الهوى والأنانية والشذوذ النفسى والعقلى ؛ لأقروا مع الناس والواقع والعلم بأن الانسان هو الانسان ولن يتطاول ابداً الى أن يكون

الهـا فى وجودة وحريته وقدراته لأن الله أوجده فى هذا العالم وأحاطه بما خلقه سبحانه فى العالم من قوانين ونواميس وسنن ليقوم عليها نظامه على ما اقتضته حكمته سبحانه وكلها آثار قدرته وآيات مشيئته وسلطانه ليكون دور الإنسان الذى هياه الله له فى حـــدود قدرة الله ومشيئته وسلطانه ويكون إلتزام الإنسان بدوره ووفاؤه بما أمره الله به وما نهاه عنه فى حدوده الممكنة وعلى قدر طاقته المتاحة . مطمئنا غاية الإطمئنان إلى أنه غير مسئول عمـــا فوق ذلك لأنه قد أيقن بحقيقة قول ربه له « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها فاتقوا الله ما استطعتم(١)» ولكن الوجودى يعد أن يتمرد على الخالق وعلى القدر ليبرر حريته الكاملة فى زعمه لأن خضوعه لإله خالق أو اعترافه بوجوده يسلم وجوده وحياته إلى الجبرية حيث لا يستطيع أن يحيا أو يوجد إلا وفق مشيئة هذا الإله وتنفيذاً لما أختاره له وارتضاه .

وبعد ذلك لا يصعب على الوجودى أن يجد مسوغا للتمرد على جميع الحقائق والمقرارت وتحطيم كل ما يحيط به ويكتنفه من ظروف وحدوده من حقه هو ولأن العظمة والكبرياء والعزة من خصائصه هو فلا سلطان لشيء ولا لأحد عليه ولا فضل لإله فى وجوده ومن ثم يكون له الحق . بل تكون له الحرية الكاملة فى التمرد على كل هذا الوجود ليخلق بنفسه ويملىء حريته إلهه الذى صوره له غروره وهواه .

وعجيب أمر الوجودى لوسألته لماذ لا يستعين بدين ولا عقل فيما يقرره من نمط لحياته ووجوده الخاص أجاب بأن هذه الاشياء لم أخلقها ولم تصدر عن ذاتى مع أنه لم يخلق ذاته من العدم لكنه يغتر بما أعطاه الله من نعمة الشعور بالحرية والقدرة على العمل والإختيار فيظن أنه الإله الخالق وسنة الله فى فى مثل هذا الإنسان الذى ينسى خالقه ويتخذ إلهه

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

هواه أن يضله ويزيد فى ضلاله وليبحث له إن شاء عن هدى فى هواه وشهوات نفسه الأمارة بالسوء « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله »(١).

وأعجب من ذلك كله أنك لو سألت وجودياً كائناً من كان مؤمناً على طريقة الوجوديين أو كافراً بالله هل حققت كما تزعم وجودك الذى أخترته وأردته بحريتك الكاملة التى أدعيتها لنفسك ، وأدعيت تميزك بها عن سائر الموجودات .

لو سألته هذا السؤال لما استطاع أن يجيب بالإيجاب .

وجميع الوجوديين بدءاً من كير كجور دوأنتهاءاً بسارتر ومن دار فى فلكهم واستن بسنة شيطانهم يقرون بالإخفاق والفشل فى تحقيق وجردهم الذاتى ، أو فى وصولهم إلى الحقيقة أياً كان نوعها ، والتى ضحوا من أجل الحصول عليها بكل غال ونفيس .

وقد مر بنا هذا الإقرار عن كير كجورد فى مواضع سابقه من هذا الكتاب .

أما سارتر فكان يرى أن العالم أو كما يسميه الوجود فى ذاتة يقف دائماً حائلا بينه وبين حريته فى تحقيق الصورة المثلى لوجوده تلك الصورة التى يسعى لاهثا وراء تحقيقها والحصول عليها بما تحققه حريته من إمكانيات فى الواقع ولكنه يذكر أنه كلما تحققت بتلك الحرية إمكانية أفلتت منها أخرى لأنها حرية زمانية .

ومن ثم فهى نزاعة إلى المستقبل ولكنها كلما حققت شيئاً من مستقبلها أفلت منها شيء من ماضيها والحاضر امتداد للماضى .

---

(١) سورة الجاثية ٢٣

فهذه الحرية إذن أو هذا الإنسان إنما يخلف وراءه ماضياً قد أصبح عدماً وقد ضحى به أوضحت به هذه الحرية من أجل تطلعها إلى مستقبل تحصل فيه الحقيقة أو تحقق فيه الوجود .

ويذكر سارتر أنه كلما أقترب من هذه الحقيقة حال اتحاده واتصاله بالوجود فى ذاته دون الإمساك بها ، ولا تحسبن هذا الوصف الذى يطلقه سارتر على العالم الخارج عن ذاته أعنى الوجود فى ذاته فى مقابل الوجود لذاته ، الذى هو وجود الإنسان ، لا تحسبنه على نحو ما أراد كانت من أن وراء هذه الظواهر الحسية الأشياء فى ذاتها ، وهى حقائق لا سبيل إلى الحس فى ادراكها لأنه لايدرك منها إلا هذه الظواهر فقط .

أما سارتر فلا يرى فى هذا الوجود فى ذاته كما يسميه إلاهذه الظواهر فقط ولا يرى وراء الأكمة شيء ، ويصف هذا الوجود فى ذاته بالجمود والملء والصلابة وعدم المعقولية لأنه عالم لاسبب له ولا معنى .

والمهم أن هذا الوجود هو الذى يعوق حرية سارتر عن أن تحصل الحقيقة التى يقضى حياته ويغنى عمره كله فى سبيل الحصول عليها .

ثم يداهمه الموت قبل أن يحقق ما يريد وبالتالى لم تجلب على سارتر حريته هذه إلا الضياع والعدم فقد كان بين ماض يجره وراءه بعد أن يفلت من حريته فى سبيل المستقبل ومستقبل يعوقه دائما العالم الخارجى ثم يقطعه فجأة الموت . دون أن يحقق من رسالته الوجودية شيئاً ودون أن يهتز قلبه مرة طيلة حياته إلا القلق والندم على ماض ضائع والخوف على مستقبل وشيك الضياع أمام تهـــديد الوجود الجامد وتهديد الموت وتهديد الإنسان الآخر لحريته ووجوده .

فما معنى هذه الحرية ؟ هل حققت لسارتر شيئا إلا العدم والخسران والكفر بالله وبالقدر(١) .

هكذا يقر الوجوديون جميعا باخفاق الحرية ويعترفون باصطدامها دائما بتلك القوى التى تتدخل على الرغم من إرادتهم فى سيرهم نحو أهدافهم التى ينشدونها وتقف لهم وعلى رأسها الموت بالمرصاد لتبدد لهم ما يحاولون بناءه بأوهامهم دون أن يذعنوا أو يسلموا بأنها القدر لأنهم أنكروا كل ما هو مقدس .

فإذا انصف واحد منهـــم نفسه كياسبرز مثلا واقترب من الحقيقة وأعلن أن الإنسان لا يمكنه أن يحيا معتمداً على أرادته الذاتية فقط بل يعمل الإنسان فى أطار النظام العام .

طفقوا يأولون مثل هذا الكلام وادعوا أن مراد يسبرز من قوله هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى العالم الخارجى ليشتق منه المواد التى تساعده على بناء كيانه الذاتى . ونحو ذلك من التأويلات التى يأبون من خلالها أن يصلى واحد من الوجوديين إلى قبلة غير قبلة الحرية الشخصية.

وبالرغم من كفرهم بسلطان المشيئة الإلهيه وهيمنة القدر على كل شىء وكل حدث يجرى فى هذا الكون لأنهم يرفضون أية عبودية أو خضوع أو إكراه من قبيل مثل هذه القوى التى يصفونها بالوهمية والاسطورية .

تراهم لا يقرون بأنهم إذ يفزعون إلى شهواتهم وهواتف غرائزهم ينسجون منها خيوط وجودهم ويستمدون منها عناصر بنائهم الذاتى.

---

(١) أنظـــر المذاهب الوجودية من ص ١٥٤ إلى ١٥٧ والصراع فى الوجود ص ٣٠٧ إلى ٣١٥ المبحث الخاص بسارتر .

لايقرون بأنهم بذلك إنما وقعوا فى أخس أنواع العبوية — هى عبودية الشهوة والغرائز والأنانية الذاتية وهكذا ودائماً أبداً يظل [على الوجودى أن يقف بالعصا فى طريق كل ماهو مقدس فإذا هوت النفس إلى شىء من ذلك لوى عنانها فى قسوة إلى الداخل لتعاود تدريب نفسها تدريباً على الوحدة والتمييز الإنفرادى ثم تعاود الإنطلاق إلى الخارج لتنفيذ الشحنة المغلقة بأغراض الذات وسارتر يسمى هذه العملية حرية وذلك لأن الحرية جزء منا لانستطيع التخلص منها لأنها هى الوجود فإذا تخلصنا من الحرية لم نكن فى حالة وجود وإنما نكون قد أسلمنا أنفسنا إلى العدم .

إن النفس وجدت فى هذا الكون بدون إرادة منها فكأنما هى تنتقم لنفسها بأن تنفذ ما تشاء غير مقيدة بالقوى الخالقة الموجهة كالسجين المتمرد على سجانه إنه سيغضب على ذلك السجان ويخالفه وسيكون من أجل ذلك خائفا يترقب فهو فى حالة قلق مستمر وهو يقول لنفسه فليكن فإن هذه هى الحرية التى يمارسها داخل السجن لأن الرضوخ لأوامر السجان هى الإعتراف بالسجن هى أعدام الحرية وافناء الوجود وتسأله لماذا لاتريد أن تحيا فى هدوء؟ فيجنب.. هدوء؟ إنى أريد أن أكون حراً رغم سجنى إنى أحقق وجودى الحر الذاتى والمتاعب التى احملها هى ثمن هذه الحرية .

حينما يجتمع أثنان لاداء عمل متشابه من الأعمال أحدهما وجودى والآخر عبد من عباد الله فإن عبد الله سيقول لقد جرب هذا الموضوع من قبل فلان أخى أو صديق وفاز فيه بخير كثير ثم أن طريقته متفقة مع النظم والمثل والتعديل البسيط الذى اقترحه هو كذا ليكون الامر أكثر نفعا فإذا نجح عبد الله هذا إزداد استبشاراً وشكر ربه وإذا فشل قال لنفسه لم يكن فى وسعى أكثر من هذا لقد بذلت جهدى ثم كانت إرادة الله.

ولكن السيد الوجودى لن يرضى بهـذا الأسلوب . سيغمض عينيه ويغوص فى أعماق ذاته يتلقى منها الإلهام ثم يجعل أرادته تتجسد وتندفع خارجة لتجره وراءها فى قوة وحماس ثم يحس قلقاً يرج كيانه لأنه فى اختياره غير مستند إلى قوة تحميه أو رأى يعضده . والنجاح والفشل عنده سيان ذلك أن الحقيقة عنده هى الإنطلاق هى مجرد الحركة نحو تحقيق رغبات الذات .

ويظهر أن الوجوديين يستعملون كلمة الحرية استعمالا عكسيا فلست أدرى أيهما أكثر حرية؟ أذلك الذى يجد الشجاعة الكافية لتضحية أهوائه فى سبيل الأخذ بفكرة أثبت العقل والدين صلاحيتها؟ أم الطفل الذى يريد أن يحصل على اللعبة ويلهو بها وله حرية تحطيمها ؟ إن الإنسان خلق على صفات وأخلاق وعادات لم يصنعها هو بنفسه لكى يكون له الحق فى الأدعاء أنه ينفذ أهداف ماصنع وإنما هو يتصرف طبقا لما أودع فيه بالرغم عنه من صفات فإذا لم يهتد بالإرادة الخالقة فى تسيير هذه الآلة الإنسانية بما علم صانعها من أسباب الخير لها كان خائنا لهذه الآلة الإنسانية التى هو أمين عليها وخائنا لوجودها لأن تحقيق وجودها الطبيعى رهن بتحقيق رسالتها التى حددها لها صانعها وفقا للنظم التى تثبت صلاحيتها سواء كانت أخلاقية أو اجتماعية .

ففهم الحرية هنا فهم غير أمين إن السائق ليس حراً فى استعمال السيارة بطريقة قد تحطمها وإنما هو مكلف أن يسوقها فى حرية وفقا لامكانياتها ومدى احتمالها فى حدود التصميم الذى أوصى به المهندس والمخترع][1] .

ويمكننا الآن بعد كشف هذه الأغاليط والأباطيل المختلفة حول تحديد الوجوديين لطبيعة الحرية الذاتية وحدودها وفاعليتها وآثارها .

---

(١) الوجودية والإسلام من ص ٦٢ إلى ص ٦٥

معترفين بأننا قد أغفلنا عن عمد كثيراً من الجوانب السلبية لفلسفة الحرية عند الوجوديين مجتزئين بما قدمنا إلى مناسبة أفضل .

أقول يمكننا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كان يسوغ لهؤلاء الوجوديين أن يضفوا على الحرية هذه الصبغة الإلهية أو هذه المرونة الشيطانية كما تجب أن يكون مع أنها ليست أكثر من أكذوبة تافهة تضاف إلى أكاذيبهم الكثيرة التي ليست إلا من صنع أوهامهم وخيالاتهم ولا نصيب لها من الحقيقة ولا من الواقع .

الفلسفة الوجودية ثورة على

العقل والدين

عرفنا فيما سبق أنهم قد قسموا الوجوديين من حيث موقفهم من الإيمان والإلحاد إلى فريقين :

فريق متدين يؤمن بوجود الله ، وفريق ملحد كافر بالخالق متنصل من كل ما يسمى دينا .

وسندع الحديث عن الفريق الثانى إلى حينه .

فأما الوجوديون المتدينون — الذين يؤمنون بالله — فإن من التنبيه على أمر معلوم أن تدينهم أو إيمانهم لم يستمد من تعاليم نظرية أو عمليه من الأديان السماوية الثابته المقررة ، ولم يعول هؤلاء المؤمنون فى إيمانهم على كتب منزلة أو على وحى سماوى ، وغير ذلك مما يعد من المقومات الجوهرية لكل دين سماوى صحيح .

ولقد كان تدينهم على الحقيقة مستمداً من تجاربهم الشخصية ، ومن تلك الانبثاقات الوجدانية للذات الفردية . ومن ثم لم يكن لهذا الدين وهذ أمر طبيعى تعاليم أو وصايا أو نصائح أو أحكام لأنه دين فلسفى ، وهو مرتبط بالطابع الذاتى لفلسفتهم .

والله فى دينهم هـذا شخصية متناهية . هى أنت فى مقابل أنا بالرغم مما يصفونه به من أوصاف الأبدى والمتعالى واللا متناهى واللا نهائى وما إلى ذلك . وهذا التصور الحسى المحدود لذات الإله الذى يؤمنون به يتطابق مع فلسفتهم الذاتيه التى خاطروا من أجلها بكل موضوعى ومطلق ومجرد .

ولو كان ذلك من مقتضيات الحقيقة الإلهيــــة كما قررتها الأديان . لأن مقتضيات الذاتية لفلسفتهم أولى بالتقديم والتقدير والاعتبار .

ومن ثم مضوا إلى أن حقيقة هذا الإيمان هي من الشخصية والخصوصية بحيث يمتنع التعبير عنها للغير بطريق مباشر .

إذ سبيل هذا التعبير أو النقل إلى الغير هو التعميم والتجريد ولن يتم في غير التصور العقلي . والموضوعية ، وهو من جهـة أخرى اتصال بالآخرين ولو كان اتصالا غير مباشر . وهم يتحاشون الوقوع في الموضوعية على أي نحو من الأنحاء وعلى هذا فأن العقل ومعارفه وبراهينه مهما كانت قوتها وتماسكها لا يمكن أن يكون طريقا إلى الإيمان لأن ذلك يفضي إلى الموضوعية ويتنافى مع الذاتية .

فالمعارف والحقائق إنما تنبثق من الذات وحدها والفلسفة مجافية للايمان بما تنزع إليه من إنساق وتجريدات مما يجعلها مجافيه للواقع منفصلة عن الوجود والحياة

والفرد وحده هو طريق المعرفة والعمل . والمعرفة وهم مالم تفضى إلى العمل . والحقيقة ماثلة في أعماق الذات وشعارهم أن الحقيقة هي ماتحيا لا ماتعرف وتتصور والإيمان هو الحقيقة بل هو ذروتها والفعل هو كل شيء .

وإذا كان الوجوديون المؤمنون قد اعتنقوا المسيحية فترة من حياتهم، فان المسيحية في هذا الصدد لم تكن أكثر من عامل مؤثر على إيمانهم الذاتي وتدينهم الفردي على نحو ما وضحنا إذ المسيح عليه السلام لم يكن في نظارهم أكثر من شخص عاش الحقيقة سلوكاً وعملا ولم يعرفها أي يجردها .

ولكن حتى لا نتهم بالتعميم والبعد عن الوجود والوجوديين فيما صدر عنا حتى الآن من أحكام أو دعاوى فلابد من أن نثبت هذه الدعاوى

ونصدق هذه الأحكام بالمثال العملى وقد وقع أختيارنا على مثالين لشخصيتين من الوجوديين المؤمنين هما سورين كير كجورد وكارل يسبرز وموقف كل منهما من الدين والعقل .

أولا : سورين كير كجورد

وسنحاول فى هذا المبحث أن نستنطق النصوص الخاصة بكير كجورد أو بيسبرز من بعده لنستخلص منها أفكاره الحقيقية عن العقل والدين .

نسبية الحقيقة :

إذا كان محور الخلاف بين الفلاسفة قدامى ومحدثين دائماً هو الطريق إلى معرفة الحقيقة وما إذا كان هـــذا الطريق هو العقل أو هو الحس أوهما معاً .

وهل هى ماثلة فى مدركات الحواس دون سواها بحيث لا يكون لها وجود لا فى الذهن ولا فيما وراء المحسوس . أم هى ماثلة وراء هذه الظواهر الحسية فيما يسميه كانت بالأشياء فى ذواتها أم هى كامنة فى هذه الظواهر والوقائع المحسوسة وبأستطاعه العقل أن يستخلصها ويستنبطها من تحليله لهذه الظواهر وربط أسبابها بمسبباتها وتجريدها فى صورة عامة منطبعة على مرآته الصقيله بحيث تكون مطابقة لموضوعاتها الخارجية تمام المطابقة كما هو أساس المذاهب العقلية والمثالية فى المعرفة ووسائلها .

ونحن هنا أمام فكر مختلف فى هذا الصدد . عند كير كجورد الذى أعلن عداءه السافر للمذهب والمذهبية لأن المذاهب فيما يرى قوالب جامدة وعقيمة فهو القائل أن المذهب المتئام يعــد بكل شىء ولا يفى بشىء

على الإطلاق ، ويضحى بالمعنى من أجل المبنى ، وفيه يطفو المنطق على الموضوع والإطار على الصورة ، وسمة المذهب عنده الجمود — ولكن الوجود الصحيح هو ذلك الوجود المنفتح — وجود الإنسان الفرد الذى ينفتح على الحقيقة ويطل عليها فى داخلة ماثلة فى أعماق نفسه .

والطريق إلى إدراكها هو التجربة الذاتية والسلوك والعمل والحياة بكل ماتعنيه هذه الكلمات من معان .

فالحقيقة إذن هى ذات الفرد سلوكا وعملا ووجوداً ، ومن ثم كانت الحقيقة خاصة تأبى العموم ، وفعــلا يتأبى على الفكر المجرد ، ونسبية ترفض الموضوعية والإطلاق ، ولا يلبث كير كجورد أن يسلم بوجود أمر مطلق فى المعرفة أى قاعدة عامة للفكر الموضوعى بنفس الطريقة التى يكون عليها أمر مطلق أخلاقى حتى يضفى على هذا الأمر المطلق أو القاعدة العامة للفكر الموضوعى طابعاً شخصياً وذاتياً . حين يقول [إن هذا الأمر المطلق يجب أن يكون متحداً مع نفسه على نحو ما .

هو يقول لابد لى وأنا أعانى الحياة أن أصير أنا نفسى قاعدة لسلوكى بفضل تلقائية عقل وقلب مؤاخيين بالفطرة للحق والخير ، وبهذا وحده تصبح الحقيقة حقيقتى أنا . إذ لاوجود لحقيقة بالنسبة للفرد ، إلاماينتجه هو نفسه أثناء الفعل] .

ولم يكف كير كجورد قط عن التشديد فى هذه النقطة ، هو يلاحظ أن وجود الحقيقة لاينحصر فى منطوق موضوع من موضوعات الفكر أو من حكم نظرى فذلك لا يمكن أن يكون ممكناً . إلا إذا كانت الحقيقة كما يخيل للبعض أحياناً شيئاً يمكن اقتناؤه كما نحصل على أى شىء آخر فى السوق ، وأن نمتلكه كما نمتلك شيئاً ، ولا شىء يناقض جوهر الحقيقة كهذا التصور إذ أن الحقيقة تملك ولا تمتلك .

ونحن نقول أننا ننظر فيها أو أننا نلاحظها والحق أنها هى التى تنظر إلينا وتومىء إلينا . ونحن لا نستولى عليها ولكنها هى التى تستولى علينا . وهى لا توجد إلا إذا قبلنا نحن أن نصير وأن نكون الحقيقة ، فهى تطالبنا مطالبة مطلقة أن نعيشها ، فالحياة هى والحقيقة شىء واحد .

ومن هنا نفهم لماذا أراد كير كجورد أن يربط دائماً العاطفة بالحقيقة والوجود ، وهو إذا كان يقول بأن كل حقيقة فهى مشبعة بعاطفة ، فذلك لأنه لا توجد فى نظره حقيقة إلا الحقيقة التى يعيشها الإنسان ، وأنها بهذا الوصف تبعث الحياة فى كل ما أكونه وكل ما أفعله ، فالعاطفة هى ذروة الذاتية ، وهى بالتالى أكمل تعبير عن الوجود ومن هنا كان تأكيده فى الخوف والرعدة بأن النتائج التى تتوصل إليها العاطفة هى وحدها الجديرة بالثقة ، وهى وحدها الكافية فى البرهنة ، وعلى هذا فإنه لا يمكن أن نلتقى بالحقيقة إلا فى العاطفة ، وهذا هو السبب الذى يجعل للحقيقة الوجودية طابعاً دراميا بالضرورة](1) .

وهكذا إذن يمضى كير كجورد فى توضيح أن الحقيقة هى ما تحياها وتعيشها لا ما تعرفها وتتصورها ولذلك كان الطريق إلى إدراكها هو انفعال النفس أو ما يسميه بالعاطفه ، وهى متمثلة فيما تعانيه النفس فى بحثها عن وجودها من توتر وقلق ناتجين عن التزام الفرد نحو ذاته ووجوده ، أى نحو الحقيقة بكل ما يتضمنه هذا الالتزام من مخاطرة بالكل أى بكل ما كان خارجاً عن ذاته من الأشياء والناس ، حيث اختـــار نفسه ووجوده وخاطر بغيرها .

العاطفة إذن هى برهان الفرد ودليله على الحقيقة من حيث أن الحقيقة كما قلنا شاخصة فى العمل والحياة والسلوك .

---

(1) المذاهب الوجودية ص ٣٩

[والناس يحدثون ضجة شديدة حول حقائقهم ، ولكن هل تريد أن تعرف إن كانوا يؤمنون بتلك الحقائق التى يعلنونها وينادون بها ، انظر كيف يحيون ، ولاحظ ما إذا كانوا يعيشون الحقيقة حتى آخر نتائجها ، دون أن يحتفظوا لأنفسهم بمهرب أو ملاذ يلجئون إليه كقبلة يهوذا فى فى اللحظة الأخيرة والإيمان فى نظره هو الحقيقة فى أعلى صورها ، لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان. ولكن أيضاً لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية ، وعدم اليقين الموضوعى — لأن الإيمان لا معقول — يمنعنى من الإفصاح عنها إلا فى العاطفة وفى الشعور بأن وجودى — حتى فى الأبد — مهتم بها][1] .

ولأن كان كيركجورد قد رأى أن الذاتية تبلغ ذروتها فى العاطفة فإنه هنا يبرز عنصراً آخر لا يقل أهمية عن تلك العاطفة من حيث أنه يحقق معها أعلى درجات الذاتية .

هذا العنصر هو عنصر التناقض والمفارقة ، وهو ملازم للعاطفة التى تعانيها الذات فى حياتها الباطنة سعيا إلى تحقيق أعلى درجات الذاتية فى الوجود أمام الله ، وهى الحقيقة التى يريد كيركجورد أن يمسك بها ويلامسها من خلال تجربته الذاتية ، وهنا نلمح أثراً جديداً للمسيحية على تدين كيركجورد ماثلا فى هذه المفارقة أو هذا التناقض ، لأن المسيحية فيما يرى دين المفارقة والتناقض .

يقول [تبلغ الذاتية ذروتها فى العاطفة ، والمسيحية هى المفارقة أو التناقض الظاهرى والمفارقة والعاطفه تتفقان معا اتفاقا تاما ، والمفارقة تتمشى جيداً مع ما يوجد فى أعلى مراتب الوجود][2] .

---

(١) نفس المرجع ص ٤٠

(٢) نفس المصدر .

ونستطيع أن نستخلص إلى هذا الحد أن عدم اليقين الموضوعى فيما يرى كيركجورد هو الشرط فى الحقيقة الوجودية أو هو إحدى مقوماتها . ولذلك كان يقول مؤكداً هـذه النقطة . [إن عدم اليقين الموضوعى الذى تتخذه النزعة إلى الباطن متشبثة به فى أشد حالاتها حماسا . تلك هى الحقيقة . الحقيقة العليا التى يمكن أن تكون بالنسبة لذات موجودة](١) .

وكان ينفى أشد النفى أن يكون السبب الذى دفعه للتمسك بالحقيقة كمثل حى فى نفسه هو قيمتها الموضوعية . [وإلا فكيف أمكن أن يفترق الناس شيعا إلى هذا الحد ، وأن يكونوا عاجزين إلى هذا الحد أيضا عن إقناع بعضهم بعضا ؟ ويلاحظ كيركجورد أنه كلما زادت الحقيقة الموضوعية - أى مجموعة الأدلة - نقص اليقين ، وكم من جهود فوق العادة ميتافيزيقية ومنطقية لم يدخر المفكرون وسعا فى بذلها هذه الأيام للوصول إلى برهان جديد كامل ومضبوط تماماً . وجامع لكل البراهين التى قدمت من قبل ، لإثبات خلود النفس ، ومع ذلك ما أن ترمى قواعد هذا البرهان حتى يقل اليقين . إن لفكرة الخلود فى حد ذاتها قوة وفى نتائجها طاقة ، وفى قبولها مسئولية ، قد تكون قادرة على صياغة الحياة من جديد بمعنى تهيبه ، وكل إنسان يعرف كيف يقدم البرهان على خلود النفس دون أن يكون هو نفسه مقتنعا ، يعيش دائما فى القلق إزاء كل ظاهرة تمسه وترغمه على الغوص فى معنى الخلود بالنسبة للإنسان ، وإذن فاليقين يبلغ ذروته فى العجز عن الإثبات](٢) .

ليس العقل إذن فيما يرى كيركجورد ولا براهينه المنطقية التى تفضى

---

(١) المرجع السابق ص ٤١

(٢) المذاهب ص ٤١

إلى اليقين المزعوم هو مايوصله إلى الحقيقة ، لأن مثال الحقيقة ونموذجها هو الإيمان والإيمان لامعقول. وهاهو يقول فى ذلك :

[والواقع أن نموذج الحقيقة - من وجهة النظر هذه هو الإيمان ، لأن مايدفعنى إلى التمسك بأهداب هذا الشيء ، ليس هو البينة . فهى محالة ، وليس هو غلبة الظن لأن الأمر لامعقول ، وإنما هو عزمى لاختيار ماهو فى نفسى خالد أولامتناه ، وإذا رعيت النسب فكل حقيقة هى من هذا الطراز](١) .

وينتهى كير كجورد إلى القول أن [الحقيقة واليقين لا يتطابقان ، بل يبدو من الوجهة التاريخية أن إحداهما تناسب الأخرى تناسبا عكسيا ، فلماذا أريد حقا إقامة البرهان من طريق التجريد المنطقى والبرهان الميتافيزيقى على نحو متزايد دائما ، اللهم إلا إذا كان اليقين يتناقض على نحو مستمر بمقدار تراكم البراهين ، كأن الإنسان يستطيع أن يفرض الحقيقة من الخارج ، إن اليقين لا يمكن أن يستمد إلا من معاناة الحياة والعمل ، لأن الذى يصدق بالحقيقة ويقبلها ليس هو العقل الخالص ، بل الإنسان الموجود نفسه من حيث هو موجود](٢) .

رأينا إذن حين استنطقنا هذه النصوص وماصرحت به لنا مما لا يدع قولا لمتقول . كيف نفض كير كجورد يده بشكل نهائى من العقل وقدراته وبراهينه المنطقية وبتر الصلة بينه وبين كل معرفة وجودية حقيقية ، وزرع الخصام والشقاق إلى الأبد بينه وبين الحقيقة والإيمان ، بل جعله سببا لضياع اليقين والحقيقة ، لأنه يجمدها ويجردها فيفصلها عن الوجود ،

---

(١) نفس المصدر .

(٢) المذاهب الوجودية من ص ٤١ فما بعدها .

وطريق الحقيقة واليقين إذن هو المعاناة للحياة الباطنة أو هو العاطفة وشدة الانفعال ، وهو العمل والسلوك .

فالحقيقة تكمن فى أعلى درجات العاطفة ، والإيمان هو نموذج الحقيقة وقمتها ، وهو وثبة إلى ماوراء العقل والبراهين المنطقية ، لأنه وثبة إلى المجهول أو اللامتناهى أو الأبدى حيث تسكن الحقيقة فى أعمق أعماق النفس ، بكل ما انعكس على حياتها من عناصر الوجود المسيحى ، والمسيحية هى مقياس الوجود الحقيقى فيما يرى كير كجورد .

[والوجود المسيحى شأن كل وجود نسيجه التوتر وانفعال العاطفى يجمع بين المتناقضات ، فالوجود المسيحى ينتج عن سرمد ، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة ، إنه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ، مخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود إلى الظهور على صورة الماضى ، وماض يتمثل فى المستقبل ، اتصال وصراع وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى ، الموجود مستقر إذن فى حالة تعطى فيها المتقابلات المتطرفة معا دائما ، فى تعارضها نفسه ، وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معا ، وسكينته مصنوعة من قلقه ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة ، ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائما ، وثوبا إلى ماوراء كافة مايبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازاً لمهاوى العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيداً فى اختيار مهيب ، وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار لحقيقة ماهو أبدى ، وتأكيداً للذات ، وتأكيدها فى الوقت نفسه باعتبارها أبدية][١] .

ثم يعقب كير كجورد حاسماً كل الحسم قضية الصلة بين العقل ومعارفه وبين الوجود الحقيقى والإيمان . فيقول :

---

(١) المذاهب الوجودية ص ٤٤ فما بعدها .

[هذه إذن هى الفلسفة الحقة والحكمة الحقة ، ونحن قد اعتدنا من قبل أن نضع كلا منهما فى تفكير فلسفى مرتب بحكمة بواسطة مفهومات ومعان ترتبط فيما بينها ارتباطا محكما ، طبقا لمختلف القوانين التى تتيحها وساطة العقل ، ولكن من ذا الذى لايرى أننا نكون بذلك قد وقفنا خارج الحياة .

فالأولى أن يرتب النظر الفلسفى نفسه طبقا للعمل ، على أن هذا لايكفى إذ أنه ينبغى أيضا أن يكون النظر الفلسفى عمليا وفعالا ، ولكن الواقع العملى ذلك الذى يحدد فعل الفرد ، بكل مايحيط به من ظروف واقعية ، هذا الواقع يتمثل فى معان ومفهومات : ذلك أنه نسيج من أشياء يتبدله بعضها ببعض ، من الأزمات والوثبات ، وهو يستوعب الشىء وضده وهو يسمح بتدخل اختيارات يقف حيالها المنطق المجرد مرتبكا .

أما فيما يتعلق بالفاعلية ، فهل يمكن أن نسقطها قط من قول لا يخاطب إلا الروح ، على حين أن الأمر لايتعلق بمجرد الوجود ، بل بوجودى أنا ، بما فيه من شىء فريد لانظير له ، وإذن فإذا كانت الفلسفة تريد أن تكون بالمعنى السقراطى ، بحثا عن الحكمة ، وهل لا يمكن أن تكون فى رأينا سوى بحث عن الحكمة المسيحية ، فإن لزاما عليها أن تعلم الواحد منا الطريقة التى يكون بها لا مجرد مفكر ، بل الطريقة التى بها يكون فرداً .

ولكى يعطى كير كجورد هذه الوجودية كل قيمتها – مكملا إياها بالمعيار المسيحى يقول إن الموضوع الذى يقف حياله المؤمن ما برح أقل من الموضوع الذى يقوم إزاء الفرد السقراطى البسيط ، أو بالأحرى إن هذا الموضوع الذى يوضع أمامه المؤمن يقتضى الإيمان – كما رأينا آنفا – أن يكون المرء أمام الله .

هذا الموضوع ينسلخ على نحو ما من موضوعيته من حيث أنه

المفارقة واللامعقول وفى حالة البصر لا يكون الشىء الذى يخلو تماماً من الضوء موضوعاً بالنسبة إليه . إن الله بالنسبة إلى ليس موضوعا ولا تصورا ولا شيئاً . بل هو شخص وذات . إنه هو . وهو أنت موجود فى مواجهتى أنا . وهذا نفسه ما يسمح لنا بأن نفهم أنه إذا كان الوجود يعطى الانفعال . فإن الوجود الذى يتسم بالمفارقة يعطى أقصى ما يصل إليه الانفعال . ولا شك أن هذه الذات المتناهية هى المتعالى . غير أن الهوة يمكن اجتيازها بالحب][1] .

---

(١) المذاهب الوجودية من ص ٤٥ إلى ص ٤٧ — وقارن بالصراع فى الوجود من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٩

تقـــويم

وهكذا يسحق كير كجورد بضربة واحـدة كلا من الفلسفه الشاملة المجردة والمذهبية والعقل والمنطق ، لأنها تجمد الحقيقة وتجوفها ولا تفتح عليها فتفسد الوجود وتشتته ولا تدل عليه . والفرد هو وحده مصدر الوجود والحقيقة وهو محور العلوم والمعارف والفلسفه . وعلى هذا الفرد أن يوجد أمام الله وطريق الوصول هو الفعل والمعاناة ، والانفعال العاطفى ، والتناقض المستمر ، هـذا حتى ينتهى بنا كير كجورد إلى النقطة الأخيرة من هذه المسألة وهى

الموضوع الذى يقف حياله المؤمن — وهو الله — وهو موضوع المعرفة والحقيقة والايمان وهو كذلك موضوع شخصى ينسلخ من موضوعيته ، وهو متناقض ولا معقول ، هو ليس بالتصور كما ترى المثالية وليس بموضوع أو شىء بين الاشياء كما ترى المادية أو الحلولية ، وإنما هو شخص متناه ، أو ذات فى مقابلة ذاتى ، ومع ذلك يصفه كير كجورد بأنه متعال ولا متناه . وهذه هى المفارقة وهذا هو التناقض ، وهذا هو الايمان اللا معقول الذى يسعى كير كجورد إلى الوصـــول إليه ، حيث يحقق وجوده الحقيقى فى مثوله أمام هذا الإله .

ثم يرى أن هناك هوة سحيقـة تفصل بينـه وبين المتعـالى . ولكنه يتدارك أن ثمة جسراً يمكنه عليه عبور تلك الهوة ، وهذا الجسر هو الحب حب الله .

والواقع أن كير كجورد كما بينا فى موضع سابق لم يستطيع عبور هذه الهوة ولم يستطيع أن يتشبث بهذه الحقيقه أو أن يلامسها . إلى آخر حياته

ولا يأخذك العجب وتستولى عليك الدهشة من هذا التناقض فى تصوير

الحقيقة الإلهيه عند كير كجورد . لإننا قد بينا من قبل أن هذا الإله الذى يسعى كير كجورد إلى أن يمثل أمامه أو يحقق وجوده أمامة ، هو المسيح الذى يجمع بين الشخصية المتناهية والحقيقـــة الابدية أو بتعبير آخر هو الإنسان — الله — فى حقيقة واحدة .

وبالرغم من مناقشتنا كير كجورد فى إيمانه هذا خلال ما تقدم من المباحث فاننا نضيف هنا أن الرجل لم تنته إلى الحقيقة ولم يصل إلى الإيمان ، وإنما انتهى إلى الضلال ووصل بفلسفته هذه إلى الكفر والوثنية . فهو لم يعبد إلها حقيقياً ، بل عبد إلهـا محدود الشخصية متناهى الذات ؛ صنعه دينه الفلسفى ، أو فلسفته الدينية منبثقة من تصورات الذات الفردية وتأملاتها الباطنية الخاصة ، وهو ما يطلق عليـه تعميق الشخصية الروحية التى هى هدف ما اختاره من تدين وما التزمه من اخلاق .

ولم يقتد كير كجورد بالمسيح فى تدينه وإيمانه كما زعم ، لأنه لم يعبد إله المسيح . فالمسيح عنده ليس أكثر من رمز للحياة والسلوك والعمل ، وليست المسيحـية عنده دينا عاماً أو كتابا منزلا أو نصوصاً أو وصايا أو تعاليم يأخذ بها كل من ينتمى إلى المسيحية ويعتنق دين المسيح . لأن ذلك أيضا يفضى إلى الموضوعية والتعميم وكذلك الشأن فى كل دين وكل إيمان يعتمد فيه صاحبه على تصوراته الذاتية وتأملاته الشخصية . فكل ذات فردية تنطوى حياتها الباطنية والنفسية على الشهوة كما تنطوى على الارادة وتنزع إلى الهوى كما تنزع إلى الحق وتحتوى على الشر كما تحتوى على الخير والاعتماد على الذات وحـدها قد يوقعها فى الخلط وعدم التمييز بين هذا وذاك .

ألم نر كير كجورد من قبل يسب المسيحيه ويتهم الله بانه عدوه اللدود ؟ ثم ألم نره أيضا تحت وطأة الكآبة والانفعال العاطفى يفكر فى الانتحار والتخلص من الحياة ؟ ثم ألم نره الآن ينتهى إلى ذلك التصور

الحسى لحقيقة الإله ويجعل منه شخصية متناهية محدوده ؟ بحيث لا يفترق عن الفرد الوجودى الذى تدعو إليه فلسفة كير كجورد .

فإذا كانت حقيقة إلهه هذا تنطوى على الأزلية والابديه فقد رآى أن الفرد الوجودى أيضا قد إنطوت نفسه على الأزلية والخلود وإذن فقد كان لا بد من وجود المعيار والمقياس الخلق والعقلى والدينى ليرجع إليه الفرد فى سلوكه وعمله وتفكره وتدينه وإيمانه وتشتد الحاجة إلى المعيار والمقياس إذا كان الأمر بصدد اختيار الدين الذى يريد الفرد أن يحقق به وجوده ويصحح به إيمانه وعقيدته فى الله وفيما يجب له من التنزيه والكمال المطلق

ومن الضرورى أن يكون هذا المعيار دينا صحيحا وكتاباً سماوياً ونصوصاً ثابتة وتعاليم وحقائق أجمع على صحتها الأوائل والأواخر وتلقتها الاجيال عن الاجيال بالقبول .

وفى مثل هذا الدين فقط ومنه يؤخذ المنهج الحق فى الحياة العملية والحياة الاعتقادية على السواء ومنه فقط تستمد كل الحقائق اليقينية لعالم الغيب وبه وحده يحصل المتدينون على الإيمان الحقيق لله وما يليق بمقامة من التنزيه والتعالى عن المشابهة لشىء من مخلوقاته كالتركيب والإحتياج والمحدودية بالزمان والمكان والتغير والتعدد فى الذات والصفات والافعال وما يجب له من صفات الكمال كالقــدرة والمشيئه والعلم والحكمة والسلطان وما يتفرد به من الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والامانه التدبير .

ولكن كير كجورد نشد الحقيقة والإيمان فى الذات واوهامها والنفس واهوائها والشعور وتقلباته والشعر وخيالاته فسقط فى ذلك الضلال والتخبط الذى سقط فيه الانسان البدائى الذى لم توجه فطرته من قبل دين سماوى صحيح .

وقد كان الانسان بفطرته نزاعاً إلى التدين والإيمان باله معين ومعز بل منقذ ومخلص ليجابه به قسوة الطبيعة وغوائلها مما لا يستطيع مجابهته منها بمفرده ولكن فطرته مالم يقدها الى الحق دين الهى صحيح فإنها تترك العقل يتخبط ويتناقض فى تصور ذلك الإله الذى يتحتم اللجوء اليه للحماية أو العون .

ومن هنا حدثنا التاريخ البعيد والقريب عن ذلك النوع من الإنسان وهو يؤله قوة من قوى الطبيعة أو ظاهرة من ظواهر الكون مما يتوهم فيه نزعاً من السلطان أو قدراً من التعالى .

واذا كنا نسمع عن جماعات من البشر يعاصرون الأديان وينهجون نهج الإنسان الأول فى تشوش تصورة عن حقيقه الإله وزيف ايمانه والبتاس عقائده الدينيه .

وان هذه الجماعات مافتئت تعبد انواعاً من الحيوان والإنسان وتؤلة بعض ظواهر الطبيعة فإن ذلك لم يكن الا بسبب انقطاع الصلة بين هذه الجماعات البدائية وبين هدايه الدين وعقائدة الصحيحة — وحقائقه الثابته لسبب أو لآخر فلعل أخطر هذه الأسباب وصول حقائق الدين ومعتقداته الصحيحة إلى هذه الجماعات فى غفلتها مشوشة مشوهة ومحرفه من قبل مصادر تبغض الدين وتكره المتدينين .

ومن هنا أيضا كانت حكمه الآسلام وهو خاتم الأديان فى حضه المسلمين على الاستعانة بالعقائد وإلزامهم بوجوب النظر العقلى فى فهم القرآن واستنباط احكامه واستخلاص حقائقه وتقرير عقائده والدفاع عنها فى مواجهة حسود هائلة من العقائد المنحرفة والافكار الباطلة التى زحفت إلى دين الإسلام عن عمد أو عن غير عمد .

وعلى هــذا النحو كانت قيمة العقل وأهميتة الكبرى . فى نظر

الإسلام قائداً للفطره الإنسانيه وموجها لها نحو المنهج السديد لعبادة الحق والإيمان الصحيح.

وإذا كان كير كجورد قد تنكب الطريق السوى نحو الإيمان الصحيح والعقيدة الحقيقية فى الله، وضحى بموضوعية الإيمان فى سبيل فلسفته الذاتية، فإن يسبرز وهو الشخصية الثانية التى نحن بصدد دراستها من هذه الزاوية لم يكن أقل منه انحرافا وتنكبا للطريق.

ثانياً : كارل يسبرز

والعــــلو

وهانحن اولاء قد وصلنا إلى الشخصية الثانية التى وقع عليها اختيارنا نموذجاً آخر من نماذج الوجوديين المؤمنين محاولين ولا شك فى كبير عناء ان نقف على طبيعة تدين هذه الشخصية من خلال دراستنا الآتية لفلسفته حول ما يسميه بالعلو ، وما استهدفه من تبيان حقيقة هذا العلو وطبيعته ، وما اختاره على غيره من الطرق أو المناهج التى ينبغى ان تتبع فى معرفته والوصول إليه ، وفى هذا النطاق سينجلى لنا تقديره للعقل وقيمته المنهجية فى الوصول إلى معرفة العلو ، والعلو هو الاسم الذى اختاره يسبرز واطلقه على سر الوجود — ويؤثر هذه التسمية على لفظ الجلالة — الله لانه يرى ان لفظ الجلالة غير كاف فى الدلاله على حقيقة إلهه .

كما يؤثره على اسم المتعالى لما يضفيه هذا الاسم على العلو من نوع تعين وتحديد وقد يعبر عن العلو أحيانا بالمطلق. ويحسن بنا ان نجارى يسبرز منذ الآن فى استخدام لفظ العلو بدلا من لفظ الجلالة حتى لا نوقعك فى إلتباس ونود ان نحجم الآن عن مناقشته يسبرز فى قضية الموضوعية والذاتيـة بالنسبه لوجود العلو بل وعن مناقشة فى مسألة التوقيف بالنسبة لاسماء الله كما هو الشأن عندنا نحن المسلمين .

نود ذلك بصفة مؤقته ما دمنا قد عرفنا ان فيلسوفنا وجودى كسائر الفلاسفة الوجوديين فى هذا المجال يضرب بالاديان المقررة وبالعقل عرض الحائط ولاننا حتى ذلك الوقت لم نقطع بعد شوطاً كافياً فى توضيح موقفه من العقل ومن الدين .

المناهج المرفوضة

ولن يطول انتظارنا إذ ان يسبرز قد أفصح عن موقفه هذا فى رفضه

واستبعاده لكل المنـــاهج الشائعة بين أوساط الميتافيزيقيين . والتى يستخدمونها فى معرفة وجود ما يسميه بالعلو .

وفى هذا الصدد يستبعد تماما ما يدعوه بالمنهج التنبؤى ، أو اللاهوتى ، وهو ما نسميه فى عرفنا بالمنهج النصى أو الدليل النقلى .

لأن هذا المنهج فى نظره لا يفضى إلا إلى الخرافة ، حيث يسلمنا إلى موجود غير واقعى وغير موضوعى . كما ينسف فى نفس الوقت وبنفس الضربة المنهج الموضوعى المبنى على مقدمات مسلمة من الواقع العلمى التجريبى، ويراه كسابقه لا يفضى إلى معرفة موجود وهمى مجرد من اليقين ومن العلو فى وقت واحد .

وليس إذن فيما زعم للميتافيزيقا من معنى فى هذا الصدد إلا استحضار هذا العلو بعد أن أصبح واقعاً شخصيا لاموضوعيا ، وإلا فضلت الميتافيزيقا وبراهينها إلى الوهم والتناقض .

ثم يقول يسبرز معقبا على هذا الـكلام [وهذا كله يثبت لنا مرة أخرى .

إن كل محاولة للبرهنة على وجود العلو محاولة واهمة ، فما من دليل موضوعى أو حجة ضرورية يمكن أن تعطينا البرهان الذى نبحث عنه . فليس هناك برهان ممكن وحاسم على وجود العلو ، إذا كنا نعنى بالبرهان البرهان القائم على مقولات العقل ، أو البرهان المستعار من معطيات وحى يفوق نظام الطبيعة][1] .

ونسأل بعد ذلك يسبرز ما الطريق إذن إلى معرفة العلو ، ما دامت البرهنة العقليه أو النقلية غير كافية فى معرفته . ولن يعوزه الجواب لأنه

---

(١) المذاهب الوجوديه ص ٢٥٨

يذكرك حينئذ بأن الأمر يتعلق هنا بالوجود، لأنه فيلسوف وجودى لا يرى غير الوجود الذاتى كما يمارسه الفرد فى الحرية مصدراً لمعرفة أو حقيقة أو إيمان .

المنهج المختار

وحيث استبعدت المقولات العقليه والأحكام الدينية بالمعنى الاصطلاحى من الساحة ، فليس هنالك إلا الوجود الفردى لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يثب ويقفز إلى ما وراء كل الأحكام والمقولات والشواهد العقلية والموضوعيه ، فالوجود وحده هو الطريق إلى معرفة العلو ، الذى يكتشفه فى نفسه ويجعله موضوعا للإيمان .

وللعلو حضور فى هذا العالم فيما يرى يسبرز ومحايثة واستبطان فى موجودات هذا العالم الواقعى ، بل إن العلو الحقيقى كما يقول عبارة عن هذه الشفرة [والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجوديه معه ، والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التى يكونها بالنسبة لى دائما وجعله فى نفس الوقت حضورا بالنسبة لى](١) .

وهذه الشفرة التى يتحدث عنها يسبرز هى فى رأيه كل ما يقع عليــــه إدراكك الحسى والعقلى فى هـذا العالم من موجودات ووقائع تجريبيه أو موضوعيه بل كل ميتافيزيقا بل حتى المعجزات التى يعتبرها يسبرز ضرباً من الميثولوجيا أى مجموعه الخرافات والأساطير التى تنعكس على نفسه شعب من الشعوب فى حقبة من حقب التاريخ ، كلها علامات ورموز إلى معرفة العلو ، أو هى عبارة عن حضور العلو ، إذ العثور عليه يتم بقراءة هذه الشفرة .

ويمضى يسبرز فى هذا الخط ليقرر أن وجود العلو عبارة عن طلبه والبحث عنه . فإن التفتيش عن الكنز كما يقول هو الكنز .

---

(١) نفس المرجع .

فإن الهدف من الرياضه هو الرياضه والهدف من الصيد هو الصيد .

وهى بلا شك مغالطة واضحه لأن الهدف من الرياضه هو استجلاب الصحة مثلا . والهدف من الصيد هو الطريدة ، وهل طلب العلم مثلا هو الحصول على هذه الشهادة الجامعية أو تلك بعينها ؟ ولا تستغرب مثل هذا الغموض فى فكر يسبرز ، فربما انكشف لك بعضه عندما تراه يكر على الفلاسفة الإلهيين بالهجوم الشرس حينما يحصر مذاهبهم فى مذهبين رئيسين هما مذهب التأليه أو الواحدية ، ومذهب وحدة الوجود أو الحلول، ويقضى ببطلان المذهبين معا لما يرى بينهما من تعارض ظاهر بين المحايثة والاستبطان كأساس لمذهب وحدة الوجود وبين العلو الذى يقوم عليه مذهب التأليه أو الواحدية .

ويرى أن الحق فى الجمع بين العلو والمحايثه فى مذهب واحد على نحو ما رأى هو فى مذهبه . فلنتأمله يقول [والوقع أن الفلاسفه قد بحثوا عن الله فى علو ثابت غير متحرك قائم وراء كون متناه على هيئه وجود فردى وعلة أولى لكل ما هو موجود ، وثمه فلاسفه آخرون قد تصوروا الألوهيه على أنها إله باطن محايث لجمله الواقع .

وهذا الإله يظهر أو هو يتحقق بصيرورة لامتناهية فى الفرديات المتعينه فى التجربه وبواسطتها ، وهذان التصوران للإله أعنى المذهب التأليهى . ومذهب وحدة الوجود ، أو حلول الله فى العالم على درجه واحدة من البطلان والتناقض ، لأن ما فى وحدة الوجود من قول بالمحايثه ينافى العلو وما فى مذهب التأليه من علو ينافى المحايثه](١) .

هكذا يبرر يسبرز بطلان المذهبين معاً مذهب وحدة الوجود لأنه

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩

يقول بالمحايثه والاتحاد ومعه مذهب الحلول، وهذه تتنافى مع العلو، ومذهب العلو باطل لأنه يتنافى مع المحايثه والاتحاد، وهو يرفض بالطبع أن لا يكون العلو محايثاً أو متحداً في أنواع الموجودات التي هي بمثابة الشفرات ومعها لأن العلو من حيث هو موجود لابد وأن يكون حالا وحاضرا عبر هذا الواقع التجريبي المحسوس .

ولا يجوز أن يكون العلو وراء هذا العالم الواقعي لأنه يصبح إذ ذاك عدما لا معنى له .

ويكون الواقع التجريبي لهذا العالم بدون معنى أيضا ، إذ لا معنى له بدون العلو . لأن العلو هو الذي يمنحه وجوده .

وعلى هذا [فلا ينبغي أن نفصل مطلقا بين العلو والمحايثه والوجود الخالص وراء العالم وجود فارغ لا غناء فيه ، إذ يجب أن يكون العلو محايثا للوجود بما هو وجود .

ولهذه المحايثه صبغه المفارقه الواضحه ، فالمحايث هو اليقين الوجودي للأنا الشخصيه التي لا يدركها أي شعور. ولكنها تجعل وجود العلو حاضراً لا من حيث إنه كذلك ، إذ لا وجود لهويه بين الوجود والعلو ولكن من حيث هو شفرة ، فالعلو المحايث هو محايثه لا تزال تتلاشى ، والشفرة هي الوجود الذي يجعل من العلو حضورا دون أن يصير العلو وجودا، ودون أن يتحول الوجود إلى وجود الذات فالشفرة قائمه دائما وأبدا بين الوجود والعلو](١) .

وعلى هذا فإن يسبرز لا يرضى أن يكون مع أرسطو في تصوره لإلهه الذي عزل نفسه عزلة تامه عن العالم لأن اتصاله بالعالم يخل بكماله .

وسيوضح ذلك يسبرز فيما بعـــد ، إذ يرى أن العلو هو الذي يمنح

---

(١) المذهب ص ٢٥٩

الموجود وجرده ويهبه حريته ويعطية إمكانياته ، التى تحققها الحريه فى هذا العالم ، كما لا يرضى أن يكون مع أصحـــاب مذهب وحدة الوجود أو الحلول حيث قال الشفرة هى الوجود الذى يجعل من العلو حضوراً دون أن يصير العلو وجودا ، أى دون أن يصير العلو موضوعا أو ذاتا ونفهم من كلامه السابق أن الشفرة تحقق حضور العلو ولاتحقق وجوده لان وجوده لاينفصل عنه إذ لاوجود لهوية بين العلو والوجود على حد تعبيره وقد تكون تسميه العلو بالشفرة كما جرى على لسان صاحبنامن قبيل المجاز لا من قبيل الحقيقه كما تقول البيت زوجه أو المدرسه طلاب مثلا .

وإذا كان الأمر كذلك فأى فرق بين قول يسبرز إن الوجود شفرة العلو أى علامه على وجود العلو ، وبين قول الفلاسفه الالهيين أن الوجود الممكن دليل على واجب الوجود وهو الله ، أو قول المتكلمين مثلاالعالم دليل على وجود الخالق سواء سواء سلك مع هؤلاء وأولئك مسلك البرهنه العقليه أولم يسلك وفى تقديرى أنه واقع لا محالة فيما حاول تحاشيه من الموضوعيه ومتفق مع الفلسفه الواحديه(١) فى مثل هذا الاتجاه .

ونحن نسلم لصاحبنا ببطلان مذهب وحدة الوجود أوالحلول وماإليهما

---

(١) يمكن اعتبار فلسفه يسبرز فى العـــلو على هذا النحو فلسفه موضوعيه انطولوجيه أى مذهبا شاملا للوجود وهو الأمر الذى حمل عليه ورفضه كل الرفض فقد رأيناه ينتقل من تحليل الوجود الفردى إلى تحليل العالم الواقعى ومنه إلى تحليل العلو أو الوجود المطلق كما يسميه أحيانا أى أنه أسس علما للوجود ينتقل فيه من الخاص إلى العام ومن الجزئى إلى الكلى كما يمكن اعتبار فلسفته عن العلو إلى جانب ذلك نوعا من الفلسفه الواحديه وذلك من حيث أنه رجع بالوجود الفردى والعالم الواقعى إلى علة واحدة ، وسبب وحيد لوجوده وحركته وانجذابه وهو تناقص منهجى محسوب على يسبرز الذى حمل على الموضوعيه والواحديه كما عرفنا .

إذ أن ذلك يتنافى مع مقررات العقيدة الدينيه الصحيحه التى تحيل كل ما يترتب على مثل هذه المذاهب من العقائد الفاسدة وما يلزم عنهما من المحالات التى لا تليق بذات الله المقدسه وما تستحقه من كمال التنزيه عن كل ما يلحق بها أدنى شبه بالمخلوقين .

ونحن هنا لن نستسيغ الدخول فى التفاصيل فيما يتعلق ببيان اللوازم الفاسدة والمحالة على القول بالحلول أو الاتحاد من جواز الحاجة والتركب والانحلال على ذاته تعالى وغير ذلك مما يتنافى مع وجوب وجوده وغناه بالذات عن كل ما سواه .

وقد عالجناه بشىء من التفصيل فى كتب أخرى وهو مبسوط ومستفيض فى كتب المتكلمين يرجع إليها عند الحاجه .

ولكننا لا نسلم لصاحبنا ببطلان مذهب التأليه ونختار هنا مذهب متكلمى المسلمين مثالا ونموذجاً للمذهب الصحيح فيما نرى فان مذهبهم انما يقوم على الإيمان بوجود إله متعال عن خلقه بذاته وكماله المطلق متقدس بذاته عن التركب والانحلال والتزمن والتمكن والحلول والاتحاد والتعدد إله ليس كمثله شىء إله واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد . وهو الخالق لهذا العالم ومازال سبحانه مهيمنا بخلقه وسلطانه وقدرته على سائر موجوداته معنياً بكل مايحتويه من نظام دون ان يحد من هذه الهيمنه زمان او سلطان لانه الأزلى بلا أول والأبدى بلا آخر .

وعلمه محيط بكل ما يحتويه هذا الوجود من الذرة إلى المجرة «لا يعزب عنه مثقال ذره فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر»(١) ومشيئته نافذه فى كل يجرى فى هذا العالم من احداث وحوادث وهو السميع بغير أداة والبصير بدون تفريق آله والشاهد لا بحاسه والدائم لا بتراخى مسافة والظاهر لا برؤية والباطن لا فى مكان أو محل لا تكيفه ولا تحيزه

---

(١) سورة سبأ آية ٣

ولا نشبهة ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولا نسميه إلا بما سمى به ذاته المقدسه .

وإذا أخبرنا سبحانه بمعيته لنا ونحو ذلك من نزوله إلينا أو فوقيته علينا أو استوائه على عرشه ونحوه مما يوهم تمكنا أو حلولا أومطلق شبه بمخلوقاته ، فنحن ننزهه عن كل معنى حسى هو من خصائص مخلوقاته ، إذ لا يليق بالخالق الكامل أن يكون مخلوقاً ناقصاً ، ثم إذا شئنا فوضنا معانى ما وصف به نفسة من تلك الصفات إلى علمه سبحانه ، وهذا هومبدأ السلامـة .

وإذا شئنا أو لنا هذه الصفات بمعان تليق بكماله سبحانه ، وحملها على مجازات لصفاته المحكمة من قدرته ومشيئته وعلمه وحكمته ورحمته وعدله وسلطانه وغير ذلك من صفاته الكاملة التامة الواجبه له سبحانه ، التى هى من مقتضيات ذاته الكاملة ، وليست حلولا فى ذاته أو تركيبا لها ولو بالاعتبار .

وما وجـه بطلان هذا المذهب ؟ الذى يخلع على الإله كل علو وكل تفرد وكل سلطان لاغاية لحدوده ولاحد لكماله فى هذا العالم ، ولايخرج هذا الوجود فى نظامه ، وحركته وسكونه ، وجوامده واحيائه ، ومره وعلنه ، وظاهره وباطنه ، وقوانينه وسننه ، وعواليه وسوافله ، وبختلف أنواعه ومواده وصوره واشكاله ، عن قبضة قدرته وتدبير مشيئته ، ومحيط علمه ، وبديع حكمته ودقة عدالته وسعة رحمته ، فأى غموض فى هذه العقيدة الإلهية ؟ التى جاء بها القرآن . والسنة الصحيحة فى الإسلام ، والتى قررها علماؤه وفلاسفة متكلميه وسلكوا مسلك البرهنه العقلية فى إثباتها والدفاع عنها أمام زائغى العقيدة أو ضعاف الإيمان ، فضلا عن المجردين من العقيدة الصحيحة والإيمان الحق .

أى غموض فى هذه العقيدة أو فى هذا التصور لحقيقة الألوهيه ، وهل من الضرورى بعد ذلك أن يستلزم مثل هذا المذهب الدينى فى الإله وكماله

وتقديسه وهيمنته على العالم أوصلته بالعالم على هذا النحو ، هل من الضرورى أن يستلزم ذلك حلولا أو اتحاداً أو محايثة لذات هذا الإله فى موجودات العالم .

وإذا كنا قد شئنا هنا من كل هذا الذى قلناه عن عقيدة الإسلام فى الإله أن نرد على يسبرز قوله ببطلان مذهب التأليه أو الفلسفة الإلهية مع التسليم له ببطلان مذهب وحدة الوجود ومذهب الحلول ، فأننا نود أن نحذر من مسلك يسبرز فى اعتبار العالم الواقعى شفرة أو دليلا على وجود العلو مع كونه قد سقط فى الموضوعية ، أو اتجه من حيث لا يشعر إلى واحدية فى فلسفته الوجودية ، فإننا لم نزل بعد على جهل بما يريدة من طبيعة هذا العلو وحقيقته ، وهل يرتقى إلى مقام الجدارة بالإلوهية أنه إن فعل ذلك اعترفنا له بهذا الفضل ولو فى كثير من التجاوز عما وقع فيه من أخطاء منهجية واعتقادية .

ونستخلص مما سبق أن يسبرز قد فقد ضالته وثقته معاً فى الأدلة العقلية والدينية على حد سواء .

بل إنه أنكر قدرة كل دين سماوى بل وكل فلسفة إلهيه على تقرير العقيدة الصحيحة فى الايمان بالله ، وقرر أن ذلك الاله الذى أثبتته الأديان السماوية والفلسفة الالهيه ما هو إلا محض خرافة أو محض عدم .

وقد عرفت السبب وهو أن فيلسوفنا وجودى والفلسفة الوجودية فلسفة ذاتية ترفض كل ما هو موضوعى ، وترفض أن يكون ثمة منهج أو طريق إلى معرفة أو حقيقة أو إيمان غير طريق الحرية الذاتيه بوثباتها فوق كل ما هو معقول أو منقول ، وقد نلمح هنا أثراً للفيلسوف الألمانى كانت من ناحية على يسبرز فى القول بعدم قدرة العقل على كشف ما وراء هذا العالم الواقعى من حقائق وأثراً لهيجل فى رفضه لكفاية الأدلة الدينية

على إثبات المطلق من ناحية أخرى، وأيا كان الأمر فان صاحبنا قبل ذلك وبعده وجودى كما عرفت، ويصل يسبرز بعد ما قـــرر كل ما سبق إلى النتيجة التى يريد أن يؤكدها وهى أنه يريد أن يقول من كل هذا الذى ذكره أنه لا يتأتى له تعقل العلو، أى لا يمكنه تصور حقيقه العلو بالعقل.

وهنا يجد مسوغا للتعاطف مع الصوفية فيذكر أن المتصوفة قد شعروا بذلك فى وضوح حين سلكوا فى الوصول إلى الله طريق اللا معرفه.

وفى ذلك من يسبرز بعض المغالطة، لأن الصوفية وان كانوا قد سلكوا الطريق التى أفضت بهم إلى الكشف والبصيرة والاستغناء عن طريق العقـــل إلا أنهم لم يتنكبوا الطريق السوى فى عبادتهم وزهدهم وتربيتهم للنفس ورياضة الروح، فلم يسلكوا فى ذلك طريقا غير تلك الطريق التى رسمها لهم الله والاسلام فى كتاب الله وسنه نبيه «وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله[1]».

وحين انكشفت لبصائرهم شموس الحق وانوار الايمان لم ينكشف لهم هنالك إلا الاصدق وحقية ماهداهم إليه الله ورسوله، فلم يجدو الحقائق مخالفة لما جاء فى القرآن والسنة فعرفوا هنالك الله فى كمالاته التى عرفوها فى دينه وكانت منطلقا لهم إلى سلوك هذا الطريق، فلم يعرفوا الله إلا بما عرف به نفسه ولم يصفوه إلا بماوصف به ذاته، وهم فى سلوكهم وعملهم ورياضتهم الروحية لم يخرجوا عن منتهى الاخلاص لأحكام هذا الدين الحق، ولم يبذلوا النفس والنفيس إلا من أجل الثبات على عقيدة التوحيد وإلا فإلى أين يسير من سلك غير طريق الشرع المرسوم ؟.

ولذلك أثر عن الصوفية المسلمين هذا القول الذى يفند كل هذه المزاعم التى تنحرف بصوفية الاسلام يمينا أو يساراً عن دين الله وشريعته أجل

(١) سورة الانعام آية ١٥٣

هم القائلون (من تشرع ولم يتحقق فقد تفسق — ومن تحقق ولم يتشرع فقد تزندق) ولعل مقصودهم بذلك ، أرجو أن أكون مصيبا أن من يأخذ بظواهر الشريعة ويحاول تطبيق أحكامها تطبيقا شكليا صوريا دون أن يحاول النفاذ ببصيرته إلى ما وراء هذه الأحكام من حكم وأسرار وما ترمى إليه من غايات وسمو دون أغراق أو غلو يبتعد بصاحبه عن المرامى الحقيقية للشريعة ، كما وقع فيه أصحاب الدعوة إلى الرمزية أو إلى الظاهر والباطن ، أن مثل هذا الشخص قد يصاب بالجمود الروحى والتصلب الوجدانى والتحجر العقلى ، وقد يصبح من ثم فريسه للملل والسآمه أو يغدو نهبا للكسل والتقصير فى الطاعه والعبادة ، بل ربما أنزلق منزلقا أخطر من ذلك كله .

أما من عكس القضيه ونشد الحقيقه فى غير هدى من أحكام دينه وحقائقه وعول على نفسه فى تأمل أسرار الله وحكمته فى كونه واعتمد على ذاته فى تصفيه روحه مهما أخـــذ نفسه باقصى أنواع الرياضات والتنسكات ، ومهما تزهد أو ترهب فهو لن يصل أبداً إلى مرفا السلامه ولن تقضى به صوفيته هذه إلا إلى متاهات شاسعه ليس فيها إلا الرمال المقبضه والجفاف المهلك والضياع الذى لاخلاص منه ، لأن الطريق مرسوم والاتباع محتوم .

والمهم بعد ذلك أن نؤكد أن الصوفيه قرروا أنه لا بد من اصطحاب الشريعه واحكامها فى طريق الوصول إلى الحقيقه ، وان نؤكد أيضا أن الصوفيه أو من عرج منهم إلى أقصى مدارج الوصول لم يدعوا معرفه مناقضه لأصول شريعه الله واحكام دينه ، ولم يزعموا أن الحقيقه التى انكشفت لبصيرتهم هى وراء كل المعانى التى أنطوت عليها حقائق الدين الذى أعتنقه ، أو يعلن أنه عرف الله على غير ما أثبته لنفسه فى كتابه المنزل من الكمالات اللائقه بذاته ، أو على غير ما وصف به نفسه من

صفاته العلى ، والواقع أنه ما على المستمسك بدينه والمتبع لأحكام شريعته من يأس ولا غضاضة فى أن يسلك بعد ذلك فى تعميق شخصيته الروحية أو ترسيخ عقيدته الإيمانية عن طريق العقل والبرهنة ، أو طريق الكشف والرياضة مادام هو لم يحد عن الطريق المستقيم .

صفات العلو كما يرى يسبرز

ونعود إلى يسبرز لنسائله عن ذلك الذى أغراه بمنهج الصوفية حين سلكوا فى وصولهم إلى الله طريق اللامعرفة ، وهو بالطبع يريد أن يؤكد سلب المعرفة الموضوعية عن الصوفية فى سلوكهم هذا ، أى سواء أكانت معرفة مستمدة من أصول دين سماوى صحيح أم كانت معرفة مستمدة من مسلمات العقل ومقولاته . و نسلم له بالثانية لأن الصوفية لا يعولون كثيراً على العقل فى المعرفة الإيمانية ، وإن كانوا لا يقللون من قيمة العقل وأهميته فى هذا المجال فله أهله ، ولإيمانهم الذى ظفروا به عن طريق النظر العقلى درجته ومرتبته ، بل إن النظار وأهل الكشف جميعاً يتفقون على أن إدراك حقيقة ذات الله وكنهها محال على عقل أو بصيرة ، إذ لا يعرف الله إلا الله ، ولا يعرف الله إلا بصفاته .

أما إن الصوفية قد سلكوا طريق اللامعرفة الدينية كما يريد أن يقول يسبرز فهذا قد تبين لك على القطع بطلانه .

ولا يجب أن ننخدع بتعاطف يسبرز مع المتصوفة على نحو ما رأيت لأنه مع ذلك رآهم قد أخفقوا فلم يصلوا إلى الحقيقة ، لأنهم إعلى حد تعبيره لم يسيروا فى هذا الطريق سيراً كافياً ، ولكن لماذا أخفقوا فى نظره ؟ يرى أن سبب هذا الإخفاق أنهم عرفوا الله بصفاته فوصفوه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والتنزيه ، لأن العلو كما يسميه لا يجوز أن يوصف ، لا بصفات سلبية ولا بصفات إيجابيـــة ، لأن أية صفة أياً كان نوعها

لا تستطيع أن تكشف عن المطلق أو العلو ، لأنه وراء كل منطوق به من الصفات مهما خلصته من شوائب النقص والمحدودية ، ووصلت به إلى مطلق الكمال الذى تدعى الصوفية أنه لائق بالله .

فإن العلو قد يعرف فى الظلمة كما يعرف فى النور ، وقد يعرف فى الاتجاه إلى العدم والفناء كما يعرف فى الاتجاه إلى الحياة والوجود ، فلا الظلام ولا العدم شر فى ذاته ، ولا النور والحياة خير مطلق .

والواقع كما يقول يسبرز [إن أية صورة نتصورها حتى ولو كانت صورة الخير المطلق لا تستطيع أن تجعلنى أميز العلو ، كما أن أى وصف حتى ولو كان سلبياً لا يمكن أن يصدق عليه ، فليس لهذا العلو شكل ، كما أنه ليست له أية أمارة مميزة سواء فيه أو خارجه ، إنه محتجب وبعيد لأنه عسير المنال ، ولا يمكن مقارنته بشىء ، لأنه ذلك الآخر بالمعنى المطلق ، الذى لا يوجد بينه وبين أى شىء مقياس مشترك .

ولهذا ينبغى أن نؤكد من جهة طبقاً لتراث الصوفية — لكن مع السير إلى الطرف الأقصى الذى لم يبلغوه — إن مقولات الفكر جميعا يمكن أن تفيد فى تأسيس قضايا سالبة بالنسبة للعلو ، لأنه ليس هذا وليس ذاك ، وهو ليس كيفا وليس كما ، وهو ليس متعدداً وليس وجوداً وليس عدما . . . إلخ .

ومن جهة أخرى فإن هذه القضايا السالبة نفسها لا تكشف لنا أبداً سر العلو الذى لا يمكن أن يعرفه الفكر ، والذى لا يحدده شىء على الإطلاق ، وكل ما نستطيع أن نعرفه عنه هو أنه موجود ، دون أن نعرف ماهيته أبداً ، بحيث أن العبارة الوحيدة التى يمكن أن نطلقها عليه تنحصر فى أن نقول مع أفلوطين إنه ما هو عليه](١) .

(١) المذاهب الوجودية ص ٢٩٠ وما بعدها .

وهكذا كما رأينا يغرق يسبرز علوه فى العدم المحض ، ولا يترك له تحققا لا فى الواقع ولا فى الذهن . لأن أيه صورة حتى ولو كانت صورة الخير المطلق ليست قادرة على تمييزه والكشف عنه ، فهو لاصورة له ولا شكل ولا يمكن تصور ماهيته ، ولاتدل عليه أية صفة ولو كانت سلبية ، حتى تلك الصفات السلبية التى وردت فى فكر الصوفية وعقائدهم على حد تعبيره ، ومع أن هذه الصفات السلبية التى جاءت على لسان الصوفية ممثلة لعقائدهم فى الله يمكن أن تفيد فى تأسيس قضايا سالبة ، إلا أنها مجرد قضايا كلامية لا تحتوى على أى مدلول واقعى ، والفكر عنه ديالكتيكى يتجه إلى العلو ولا بد من أن يتجاوز هذا الفكر فى نفس الوقت كل تصور معقول يجعل من العلو موضوعا يمكن تعقله ، ولابد من أن يجدد هذا التجاوز دائما ، بحيث لا ينتهى أبداً إلى أية فكرة موضوعية عن العلو ، ومع ذلك فيما يرى صاحبنا فهو لايدور حول عدم الوجود .

وفى تراث الفكر العقدى للإسلام رفض مذهب المعتزلة الذين أسرفوا فى السلب ورأوا أن الصفات السلبية أو سلب الصفات هو الطريق اللائق بتنزيه الله ، ومع أن ذلك كان الدافع للمعتزلة إلى سلوك طريق السلب واستبعادهم للصفات الإيجابية .

فإن أهل السنة والأشاعرة والماتريدية قد شددوا النكير عليهم ورموهم بالتبديع والخروج عن الجادة ، لأن إسرافهم ذلك يجعل الذات الإلهية أقرب إلى أن تكون فكرة عدمية ، هذا بالرغم من أن المعتزلة قد أطلقوا على الله ماأطلقه على نفسه من الأسماء الحسنى .

وبالرغم من سلامة دوافعهم كما قلنا ، بل كان نكير أهل السنة أشد وأعنف على إفراط جهم بن صفوان فى السلب ونفيه الأسماء والصفات معا حتى انتهى به الأمر إلى القول بعدم جواز وصف الله تعالى بأنه شىء

مع أن جهما والجهمية كانوا ينطلقون فى هذا المسلك من اعتقاد أن التنزيه يقضى أن لا يوصف الله تعالى بكل وصف يجوز أن يتصف به مخلوق ، ولذلك أجازوا وصفه تعالى بصفة الخالق والقادر والموجد ، وما إلى ذلك من الأوصاف التى لا يجوز وصف المخلوق بها .

وظل المنهج الصحيح فى تقرير العقيدة وفهمها هو رفض التطرف سواء فى الإثبات الذى يؤول إلى التشبيه أيا كان مصدره ورفض النفى والسلب الذى يؤول إلى جعل حقيقة الألوهية مجرد فكرة أو عدم ، لتبقى العقيدة الصحيحة فى التوسط بين الإفراط والتفريط فى حدود ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ، وماسلب الله عن نفسه وسلبه عنه رسوله من هذه الصفات أو تلك على ماينيق بمقام الكمال والتنزيه ، وهذا المنهج هو مايجب أن يتبعه كل مؤمن بالله وفق دين سماوى صحيح .

وطالما كانت القضية قضية حقائق إلهية وغيبية فعلى العقل فى براهينه وصياغته أن يقف عند ماحدده الله له وحظر عليه تجاوزه ، حيث يكون مسئولا عن إسرافه وتضييعه .

بين تبذير وبخل رتبة وكلا هذين إن زاد قتل

ولكن فيلسوفنا يبرز فيلسوف وجودى يزعم أنه مؤمن بالله وهو كغيره من الفلاسفة الوجوديين الذين ادعوا الإيمان ، يقذف فى متاهات الباطل والعدم بكل دين سماوى وكل كتاب مقدس وكل كيان للعقل الإنسانى ويريد أن تقوم الذات الفردية بنسيج دين وهمى وإيمان خيالى من خيوط غرورها وأنانيتها ، ولايعنيه مطلقا أن يطلب إلهه وان يسعى إليه بوثباته الحرة فى المجهول واللانهاية واللامعرفة ، صوب هذا الإله الذى ليس فى مقدور تصور أوعبارة أو وصف إيجابى أو سلبى أو تاريخى أن يكشف لنا سره الذى لايكشفه شىء على الإطلاق ، إذ هو المحجوب

البعيد المنال وهو النهاية التى تدرك ، وكل ما يستطيع أن يعرفه عنه كما يدعى هو أن يعرف أنه موجود دون أن يعرف ماهيته على الإطلاق بحيث إن العبارة الوحيدة التى يمكن أن يطلقها على العلو فيما يزعم هى أن يقول مع أفلوطين : إنه ماهو عليه ، وهل يقول مع أفلوطين الذى ارتضى عبارته عن العلو إنه الواحد المطلق ؟ لا يقول ذلك يسبرز طبعا لأن العلو فى نظره هو الآخر والمختلف عن كل مايقال ، وكل مايدرك ، وكل مايوصف ، بل كل مايتعقل .

وبالرغم من ذلك لايخجل صاحبنا أن يقول عن علوه إنه موجود أو إنه مطلق ، أو إنه اللامتعين المطلق .

هل حقا يصدق يسبرز نفسه حين يقول ذلك ؟ وهل حقا يستطيع ذلك العلو الذى لايتعقل ولايصدق عليه وصف أو عبارة ، ولا يستطيع أن يتلقى صورة من الصور ، والذى يستغرق وجوده فى عدمه على نحو مارأينا ، هل يستطيع ذلك العلو على هذا النحو ان يوجد ؟ وهل يجوز أن يقول عنه يسبرز إنه موجود وغير موجود فى نفس الوقت أن يكون له تحقق ماولو فى أعماق نفسه على نحو النزعة الكبير كجوردية أو أن يكون حتى من جنس الهوة التى قال بها هيدجر هوة الوجود الغفل أو العماء التى مايلبث الموجود أن يخرج منها حتى يسقط ويتبدد فيها .

فأى غموض وأية جهالة ، بل أى ضياع وتلاش يمكن أن نصادفه فى إيمان كإيمان هذا الرجل بما يسميه العلو الذى يتوج كلامه عنه بأنه هو خروج كل تفكير عن جادته ، وهوية المعقول واللامعقول .

وبعد ذلك لا أدرى هل يحق لى أن استرسل مع يسبرز فيما أثاره من قضايا أخرى حول هذا العلو ، وإذا كان لابد منهجيا من الإشارة إلى مثل هذه القضايا . فإن الذى يمكن أن يدفعنى إليه فوق ذلك رغبتى فى الكشف

عن مزيد من تخبط عقله ، وخلط إيمانه واعتقاده ، وبطلان دعوته من أثاثها .

فلنثر معه هذا السؤال . هل آمن حقا يسبرز بوجود العلو ؟ هل أحس به من خلال وجوده الأصيل أى وجوده فى العالم ؟ . كما يزعم ، إنه يرى إجابة عن هذا السؤال إن كل موجود يستطيع أن يحس إقتراب العلو فى صلته بذاته ، وذلك عندما يكون هذا الإحساس حداً ونهاية للفهم والتصور .

ومعنى ذلك أن اقتراب العلو أمر غير حقيقى ، بل إن هذا الإحساس المزعوم لا يعطى الموجود الجواب الحقيقى الذى يبحث عنه ، وإنما كل مايعطيه هو السؤال والفرصة الجديدة للبحث عن العلو ، وذلك لأن كل موجود قد التزم حركة لا تتوقف فى أى مكان وهو فى هذا الاتجاه نحو نهاية متعذرة المنال .

إذن ينحصر إحساس الموجود بالعلو فى الحاجة إلى مزيد من البحث عنه دون أن يجده أبداً ولكنه على كل حال إحساس يملأ الفراغ الذى يطرقه كل فكر موضوعى .

وإذا كان الوصول إلى العلو أو معرفته وهو إله يسبرز هو الغاية من الوجود كما يرى وإن كانت غاية لا تدرك ونهاية لاتنال ، فهل هو مصدر هذا الوجود ؟

والوجود هنا كما هو معروف هو الموجود الفردى المتحقق فى الآنية الزمانية ، وهو مرادف للحرية كما نعلم أيضا .

ويسبرز لايتردد فى القول بأن العلو هو مصدر الموجود ومصدر الحرية ، وهو الذى يحدد فى الحريه وثبتها اللامحدودة التى تتجاوز بها

نفسها وهى تحقق إمكانياتها فى هذا العالم دون أن تكتفى أوتكتمل ، لأنها تقف عند حد ، والعلو هو الذى يمنعها من هذا الإكتمال والإكتفاء ، ومع ذلك فوثوبها هو ماتبذله من جهد تتجاوز به نفسها نحو حد متعذر المنال أو نحو موجود هو نفسه بلا حد ولا شكل ، هذا الوثوب وهذا الجهد هو بالنسبة للحرية تماما هو إدراك العلو ، وقد عرفنا من قبل أن يسبرز يقول إن طلب العلو والبحث عنه هو عين وجوده .

وإذن كما يقول يسبرز : [فالعلو هو انفتاح الوجود على إمكانياته الخاصة ، وهذا هو السبب فى أن الوجود الشخصى الذى هو الوجود المرتبط بالعلو ، ليس سوى الوجود الممكن الذى يعانى توتراً مستمراً لكى يكتمل فى آخر لا يستطيع بلوغه أبداً اللهم إلا فى هذه الاستحالة نفسها](١) .

---

(١) المذاهب الوجودية ص ٢٦٣

التقـــويم

والحق أنه يستحيل على كل شخص فضـلا عن كل عاقل أن يتصور كيف يستطيع هذا العلو الذى لا تعين له بأى نوع من أنواع التعين والذى استغرق وجوده الفريد فى عدمه وايجابيته فى سلبيته على نحو ما رأينا والذى لا معنى له إلا العدم أن ينتج هذه القفزة وهذه الوثبة للحرية كما يتحدث عنها يسبرز فى تجاوزها لنفسها نحو الوصول إليه أو كيف ينجذب الإنسان إلى علو لا وجود له ولا فى وهم يسبرز نفسه ثم أننا ينبغى أن نؤكد هنا غاية التأكيد أن يسبرز لم يتجه فى لحظة إلى التنزيه المطلق بالمعنى المفهوم لدى المسلمين لقوله عن العلو أنه يستعصى على كل تعقل ويمتنع على كل معرفة ويتأبى على كل علامة وكل أمارة، وربما أدعى مدعى أو توهم متوهم أن يسبرز قد سلك من وراء ذلك مسلك التنزيه المطلق فتحسب له هذه المحاولة ويعذر فى الإخفاق كما أخفق كثيرون من قبله ومن بعده ولأن المجال مما تحار فيه العقول وتتوه فيه الألباب، والحق خلاف ذلك، لأن الأمر هنا يتعلق بمسألة أخرى وهى مسألة رفض الموضوعية مطلقاً إذ كل شىء يجب أن يبقى ذاتيـــاً وجودياً، ولذا يقتضى عند يسبرز وغيره من الوجوديين المؤمنين أن يبقى المتعالى بعيداً متأبياً على كل معرفة وتعقل، غارقاً فى أقصى درجات الغموض والإبهام، مستحيل المنال والإدراك إلى مالا نهاية، لأنه فيما يرى يسبرز لو زال هذا الغموض وانكشف هذا السر وتوجه إليه رأساً لسلب منه ذاته وقضى على حريته .

ومن هذا رأى يسبرز أن من الخطأ أعتبار صوت الضمير هو صوت الله، لأن ذلك يجعل الله قريباً منه ليتحدث إليه .

ومن الخطأ كذلك أن تعتبر السلطة الدينية متحدثة باسم الله، فهى أقل جدارة من ذلك .

ولم يكن أيضاً صوت المسيح عليه السلام هو صوت الله عندما تكلم بالحق ، بل كان صوت أنسان لأن صوت الله لا يمكن أن يسمع ، وهو بعيد إلى مالا نهاية ، لأنه لوسمع واقترب منا ، لقضى على كل حرية وجعل من الخضوع السلبى قانون الوجود .

فالقضية إذن ليست كما يتوهم البعض قضية تنزيه مطلق الإله وإنما هى رفض للجمود والخضوع والجبرية فيما يزعمون أن الوجود الذاتى الذى هو محور فلسفتهم هو انفتاح وصيرورة وتطور وحركة وتشكك ولهفة هذا هو الأساس الذى يضحى فى سبيله والحفاظ عليه بكل شىء يتصادم معه .

وإذا كان ولابد من الدين والإيمان بإله خالق فليكن دينا خاضعاً لهذا القانون وإيماناً متسقا مع هذا الأساس وإلها من نسج هذه الفلسفة لأن ماعدا ذلك باطل وخرافة .

وهذا هو ما أردت تأكيده حرصا على إبراز ما يمكن ابرازه من الجوانب السلبية فى هذه الفلسفة الدينية عند يسبرز ، وإلا فقد يكون غنيا عن التأكيد لمن تأمل ما قدمناه من فلسفة هذا الرجل قبل هذا التأكيد .

وقد أشرنا لك من قبل أن العلو كما وجدناه عند يسبرز وقد نفى عنه كل تعين لا يستعصى على تعقلنا فقط كما يردد ذلك يسبرز كثيراً وإنما هو على هذا النحو لا يستطيع أن يكون موجوداً .

بل إن مثل هذا الموجود إنما هو أسم للعدم .

وأما ما صدر عن الفلاسفة الدينيين مثلا من قول بأن الله لا تعين له أو بأنه المجرد أو بأنه الفعل أو بأنه العقل ، فإن الحق انهم قصدوا من ذلك أن يستبعد من التصور فى حق الله تعالى كل تعين يجعل منه موجرداً

جزئيا ، وإلا فهم مقرون بأن الله هو الموجود الذى له التحقق المطلق أو هو الفعل الملىء بكماله اللامتناهى .

وأنت ترى أن بعد مابين الإلهين هو بعد ما بين الوجود والعدم وبعدما بين النظرتين هو بعدما بين السماء والأرض ، بالرغم مما لنا من تحفظات على مثل هذه النظرة الفلسفية ، إذا كنت تذكر أن العقيدة الصحيحة فيما نرى هى عقيدة أهل السنة من متكلمى المسلمين كما قررناها لك بايجاز فيما مضى .

ولا أحسبك بعد ذلك تخالفنى فى أن كارل يسبرز و من قبله سورين كير كجورد كلاهما كان أبعد شىء عن الإيمان الحق والدين الصحيح بل كان كل منهما فى الحقيقة مصدر هدم وتدمير لأركان الدين الإلهى الذى نزل به وحى الله على أنبيائه ورسله لهداية الإنسان والإنسانية .

وقد رأيت أن يسبرز من خلال عرضنا لأفكاره وآرائه حول الدين والعلو الذى عبده وقرران ينفق حياته من أجل معرفته والوصول إليه دون جدوى ولاطائل ، إنما هو فى الحقيقة ما أرانا إلا لونا من أشد ألوان الكفر والإلحاد قبحاً وغلظة،لأنه كفر مقتنع بقناع أدعائه للإيمان وهو إلحاد أخطر من كل أنواع الإلحاد الذى جاهر به أصحابه .

فالذى يعلن أنه ملحد على رؤس الناس يعرف الله حق معرفته ويقدره حق قدره بلا شك،فهو يعلم أنه لو كان هذا الإله الذى وجهت إليه الأديان، والزمت المؤمنين بطاعته لو كان موجوداً لكان جديراً بأن يقدم له كل فروض الولاء والطاعة،ولكان عليه أن يلتزم بكل ما الزمه إياه ، ولكنه اختار الكفر بالله ، وتنصل من سلطان الدين لأنه يرفض الخضوع لأى سلطان ، كائن ما كان ، لأنه نوع من الجبر والقصر والحد من الحرية ، وهو فى الحقيقة لا يقبل أن يكون له منازع فى رغباته وشهواته والإنطلاق على هواه ، وهذا هو الأصل فى إلحاد الوجودية الملحدة .

إذ رأت أن الحرية التى جعلت منها أخص خصائص الوجود الذاتى والزم لوازم الحياة الشخصية الفريدة ، وأول ما يمكن أن يميز الكرامة الإنسانية إنما تتعارض مع كل إلتزام، ولو كان لدين أو عرف أو مجتمع أو أسرة أو هيئة الهيئات .

ومضوا فى هذا الإتجاه على غير بصيرة يصفون الدين بأنه خرافة أو بدعة ابتدعها الإنسان ليبرر بها عجزه عن تحقيق وجوده الذاتى وتأكيد حريته الشخصية ، أو أن الله ليس إلا مجرد فكرة خلقها خيال الإنسان ليحمله تبعات فشله ويلقى عليه مسئولية إخفاقه فى الحياة .

وسواء أعتنق الوجوديون الكفر عن مكابرة وعناد أو عن ضلال وجهالةفإن الكفر لا يبرر سواء كان مقنعا مختبئا أوسافرا مكشوف العوار وإن كان الكفر المقنع كما ذكرنا أشد خطراً على الإيمان والمؤمنين بالله وفق دين سماوى صحيح .

فالعدو الذى يجاهر بعداوته ويكشف عنها يعطى ولا شك فرصةالحذر منه فيمكن بذلك تفادى خطره وضرره بخلاف العدو الكامن المختبىءالذى يخفى عداوته ويخدع الناس ببشاشة ومودة زائفة لا سبيل إلى الحذر منه أو النجاة من خطره فى غالب الأحيان،لأن هذا الخطر قد ينبثق من داخل الأمة ويبرز من بين صفوفها ، حيث يصعب التمييز بين مصادره ويشتد الإلتباس بين المصلحة والمفسدة .

ولا شك أن صاحبنا وأقرانهمن الوجوديين المتدينينهم من هذا الصنف الذى يظهر المودة للدين ويبطن أمر ألوان العداوة له قد كتبوا على أروقتهم الوجودية لافتة كتب عليها أن هؤلاء الفلاسفة الوجوديين متدينون مؤمنون بالله ، انخدع بهذه اللافتة كل من جهل حقيقة الدين وجوهر الإيمان ممن قرأها ، وكثيراً ما قرأنا وسمعنا عن هؤلاء وتدينهم وإيمانهم ، وكثيراً ما صنف المؤرخون والنقاد كيركجورد ويسبرز وما رسل

وبريدائيف وغيرهم فى قسم خاص بهم دعوه الوجودية المؤمنة ، وكثيراً ما برروا رفض هؤلاء للأديان السماوية المنزله وفق عقائد عامة وأحكام موضوعية مشتركة بين جميع الناس بأنهم إنما يتدينون وفق منهجهم الفلسفى وعلى طريقتهم الخاصة ، وهذا كما يقال فى الأمثال السائرة عذر أقبح من الذنب ، ولو كانت حقائق الدين وأحكامه أموراً شخصية يفسح فيها المجال لكل إنسان يريد أن يتدين على هواه ووفق ما يحلو له ، لما أنزل الله كتبه وأرسل رسله إلى أمة بعينها كما كان الشأن فى الأديان قبل الإسلام، أو إلى كافة البشر فى كل فجاج الأرض وعبر الأحقاب الزمانية والتاريخية إلى يوم القيامة كما هو الشأن فى طبيعة الدين الإسلامى، وإلا فما معنى خصوصية أمه بعينها بدين من الأديان، أو ما معنى عمومية الدين الإسلامى لكل الناس فى كل الأزمنه والأمكنة ، وما معنى أن يجمع الله الناس كلهم على دين واحد فى عبادتهم وعقيدتهم وسلوكهم ، خصوصاً وأن الله قد جعل لكل دين كتاباً أنزله بوحيه إلى أنبيائه هو دستور حياتها فى عقيدتها وسلوكها، وحيث تضمن هذا الكتاب قواعد عامة وأحكاماً مشتركة لايجوز الخروج عليها لكل من اعتنق هذا الدين وارتضاه لنفسه سواء فى عقيدة التوحيد التى ما اختلف عليها دين ولا كتاب سماوى ، أو فى العمل والعبادة وعامة شئون الحياة ، والذى يخرج على هذه القواعد وتلك الأصول سواء ممن دخل فى هذا الدين أو ممن لم يدخل فيه من الناس فهو كافر أو مرتد مستباح الدم مهدر الحياة ، فالدين أصوله وفروعه، عقائده وأحكامه وقيمه هو دين الله وحده لادين زيد أو دين عمرو أو دين كائن من كان من النـــاس ، والأديان جميعاً واحدة فى أصولها من الإيمان بالله الواحد وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وإن تنوعت الأحكام الفرعية وتغيرت طبقاً لما علم الله من طبائع الأمم ومصالح الناس ومقتضيات الظروف والحياة، والإسلام خاتم الأديان السماوية جميعا ، لأنه دين الله إلى الناس إلى يوم القيامة ، والقرآن هو خاتم الكتب المنزلة ومحمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والرسل

وأملنا مازال كبيراً بعد تسرب هذه الأفكار إلى بلادنا فى انتشال القلة القليلة والحمد لله من أبناء الإسلام وانقاذهم من إغراء هذه الأفكار وافتتانهم بها ، وبالرغم من صعوبة المشكلة فلابد من المحاولة الجادة من قبل دعاة المسلمين وعلمائهم ومفكريهم ممن يغارون ويحرصون على دينهم وأمتهم وتراثهم . والمجالات كثيرة ومتنوعة ولكل مجاله حسب قدرته واستعداده . فهذا مجاله التأليف والكتابة ، وذاك مجاله المحاضرة والتوجيه ، وهذا مجاله الخطابة ، وذاك مجاله الحوار والمناقشة فى المجالس العامة والخاصة وكل الطرق تؤدى إلى روما .

وقد تجدى كل هذه المجالات أو بعضها فى انقاذ المخدوعين بالفلسفة الوجوديه بما تكشف لهم من مخازيها ومفاسدها وخطرها على العقيدة والفكر والأخلاق والنظام الاجتماعى كله إن كانوا يجهلون ذلك . وإلا فلا أقل من أنها تكشفهم أمام أنفسهم وتفضح نواياهم السيئة وانحرافاتهم المغرضة أمام الجماهير .

فربما عجزوا بعد ذلك أو خجلوا على الأقل من المجاهرة والزهو بأنهم وجوديون وسيكسب الإسلام كثيراً من الجماهير وقد يأمن الانتشار والذيوع لهذه الأفكار خصوصا إذا كان هؤلاء المغرضون فى وجوديتهم والمتعمدون لإعتناق مبادئها من الرواد أو من من أصحاب الشهرة ، فى الصحافة أو الكتابة أو الحياة الجامعية ، وقد عرفنا أشخاصا من هؤلاء وقرأنا لهم ، ولا نحب أن نسمى احداً منهم هنا مادمنا لانريد الدخول معهم فى تفاصيل ومادمنا لانتوخى إلا الموضوعية ، فقرأنا لهم من الهراء والتزييف للحقائق مايجعلنا نشك فى نواياهم وأغراضهم ، فمهما تكن هذه الأغراض فهى بلا شك مضرة بالغ الإضرار بعقيدتنا وفكرنا الإسلامى الأصيل وانتمائها لتراثنا وتاريخنا العريق .

وحتى لا تصدر أيها القارىء علينا حكما بالقسوة على هؤلاء وأمثالهم بحسبك دليلا على دعوانا أن تقرأ لشخصيتين على سبيل المثال منهم ، إحدى هاتين الشخصيتين شخصية صحفى وكاتب معروف كتب فيما كتب عن الوجودية أنها لا تتعارض مع الدين الإسلامى ، وطبيعى أن يصدر هذا الصحفى فى هذا الحكم عن وجود ظاهرة الإيمان بالله فى فلسفة بعض الوجوديين ممن نوهنا بهم فى سابق مباحثنا من هذا الكتاب ، ولا بأس من أن نذكرك الآن بكير كجورد وياسبرز ومارسل .

وهل يجهل هذا الصحفى أن هؤلاء قد كانوا مسيحيين ، وهل يجهل التعارض بين دين كالمسيحية يقوم الإيمان بالله فيه على عقائد مرفوضة فى الإسلام كعقيـــدة التثليث والحلول والاتحاد . وما إلى ذلك من تأليه عيسى ، لان كان يجهل فمثله عندنا لا يعذر بجهله . وحرى به كمسلم ان يقرأ تراثه ودينه إلى جانب ما اشتهر به من سعة القراءة وعمق البحث فى كل ما هو مستورد وأجنبى من الفكر والثقافة .

إن القضية كما يعرف صاحبنا أو كما ينبغى له أن يعرف ليست قضية إيمان بأى إله بغض النظر عن التصور الصحيح للإله كما جاء به دينه الذى يعتنقه الذى هو خاتم الأديان جميعاً ، وإلا فالبوذى يؤمن بإله ، والمجوسى يؤمن بإله ، وكل وثنى يؤمن بإله ، وكثير من الفلسفات التى قرأتها تؤمن بإله . كل حسب تصوره القاصر المحدود والملوث لذلك الإله .

فهل ترى كل هذه المذاهب والعقائد الوضعية متفقة مع دين الإسلام؟ لمجرد أنها تحتوى على ظاهرة الإيمان مهما يكن مفهومه ، وبالرغم من اشتمال هذه العقيدة على كل ما يجب تنزيه الله الحقيق عنه من عقائد التشبيه الوضيع والحلول والاتحاد والتعدد والجهل والعجز وما إلى ذلك مما هو مرفوض فى المقاييس الصحيحة للدين الإسلامى وعقائده التى تقوم على التنزية المطلق لله .

من أمثال هذه العقائد ، ووجوب الكمال المطلق الذى يليق بمقام الألوهية الصحيح .

ولندع هذا ومغالطاته لأننا لا نحسبه جاهلا بمثل هذه الأمور متمنين له الهداية والرجوع عن هذا الرأى .

ندعه لنأتى إلى الشخصية الثانية وهى شخصية أستاذ للفلسفة فى إحدى جامعاتنا المصرية ، وهو معنى أشـــد العناية بترسيخ الأفكار والمبادىء الوجودية والترويج لهذه الفلسفة ، فى محاضراته وكتبه على حد سواء .

وقد قرأت له فى أحد كتبه الفلسفية بحثاً كاملا يعقد فيها صلة القرابة بالنسب والمصاهرة بين الوجودية والتصوف الإسلامى ، مبرهنا على ذلك بأمثلة من النصوص وردت فى كلام صوفية الوجودية من ناحية ، ونصوص وردت فى كلام متصوفة الإسلام من ناحية أخرى مستخرجا منها مصطلحات وألفاظ مشتركة بين الطرفين كلفظ القلق واليأس والخوف والصمت وما إلى ذلك . محاولا ما وسعه الجهد إلى ذلك أن يستخرج من هذه الألفاظ من المدلولات والمعانى التى تشهد بالاشتراك والاتفاق بين الطرفين .

وبالرغم من أن ما استشهد به من نصوص للتصوف الإسلامى لم تعز إلى كتاب معلوم النسب ، وإنما عزاها هو بنفسه إلى كتاب لم يذكر عليه اسم مؤلفه وكان هذا كافيا للتشكيك فى صحة المقارنة التى عقدها بين النصوص من الطرفين .

وعلى فرض التسليم بصحتها فهل تنهض دليلا على صحة القول بأن الوجودية الكبير كجوردية ، باعتبارها تجربة صوفية على سبيل المثال ، هى والتصوف الإسلامى أخوان لأب واحد وأسرة واحدة ، وبالتالى يسوغ ذلك تبريراً لصحة الوجودية المؤمنة ، ووجوب تقبلها ، وعدم

جواز رفضها ، عند المثقفين وطلاب العلم من أبناء المسلمين لأن لها أصولا راسخة فى التصوف الإسلامى .

والجواب ان هذه المقارنة وما تمخضت عنه من إتفاق بين الطائفتين فى بعض المصطلحات ، وإن دلت على نفس المعانى هنا وهناك لا يمكن أن تنهض دليلا على صحة هذا المدلول الذى أراده .

فهى لا تعدو أن تكون محض إتفاق فى بعض الأمور التى تأتى عرضا وقد تكون نتيجـــة لدرب من التأثير والتأثر اللاإرادى بين السابق واللاحق منهما .

فأولى بهذه المقارنة وأمثالها أن لا تتجاوز باب البحث حول التأثير والتأثر بين التصوفين ، وإلا فبين الوجودية المؤمنة كما يدعونها وبين التصوف الإسلامى ، من تضاد وتقابل ما بين الدين الإسلامى والمسيحية المحرفة من هذا التضاد وذلك التنافر أو أشد .

وحرى بالباحث المتدين قبل أن يعقد مثل هذه المقارنات التى لم يقصد من ورائها إلا الترويج للوجودية ولمبادئها بين أبناء المسلمين وتقريبها من قلوبهم وعقولهم ، طالما كانت توأما للتصوف الإسلامى ، أو طالما كانت غير متعارضة معه على الأقل .

حرى بمثل هذا الباحث المؤمن أن ينظر قبل أن يعقد هذه المقارنة إلى مصدر كل من التصوفين وغايته . فالإسلام هو المصدر الذى ينبع منه التصوف الإسلامى فى وسائله وغاياته ، حيث يرتبط إرتباطاً عضوياً بأصول هذا الدين ، وبحيث إذا جاوز هذه الأصول فى بعض الأحيان قامت قيامة المسلمين عليه ، ورفضوه كل الرفض ، وأمثلة ذلك فى تاريخ الحركات الروحية الإسلامية كثيرة .

فالحلول والاتحاد ووحدة الوجود والتجسد والرجعة والتناسخ وغير

ذلك من الأفكار والنظريات التي وردت إلى الإسلام واندست بين حقائقه من قبل جهات مغرضة ، أو تأثر بها المسلمون بعد التوسعات والفتوحات الإسلامية شرقا وغـــربا ، وما استتبعه ذلك من اختلاط المسلمين بالأمم المختلفة من أصحاب هذه النظريات والأفكار .

أقول ذلك كله لم يقابل من جمهور المسلمين إلا بالرد والنكير الشديدين بل لم تقل مقاومة المسلمين لذلك عن مقاومتهم لأشد الغزاة لأرضهم عداوة وضراوة ، وذلك حتى يظل التصوف الإسلامي إسلاميا فى مصدره وجوهره وغايته ، فمصدره الكتاب والسنة الصحيحة ، ويصدر الصوفى المسلم عن تعاليمهما وحقائقهما فى حياته الروحية والمادية معا .

والصوفى المسلم هو الوجود المنفتح على الحقيقة ، لأنه ينفتح على الحياة فيعيشها حقيقة لا زيفا ، لأنه يعيشها أبا وزوجا وعاملا فى حدود ما يمكنه القيام به من عمل طيب يكفل له الكسب الحلال ، ويعيشها قائداً ومعلما ومربيا بل ويعيشها حاكما إن اقتضى الأمر . كما يعيش هذه الحياة أيضا عابداً ومتنسكا وزاهداً فى كل ما يزيد عن حاجته وحاجة من يعول، فضلا عن المحرم أو ما فيه شبهة ، شعاره فى ذلك كله ، ما علمه له نبيه ﷺ حيث قال للنفر الذى ذهب إليه ليتفقد عبادته وأنكر على أحدهم صيام الدهر كله ، وعلى الآخر قيام الليل كله ، وعلى الثالث العزوف عن النساء ، قائلا لهم وهو مصدر الهداية إلى الحق — أنا أتقاكم لله أصوم وأفطر ، وأقوم وأنام ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى .

ودون استرسال فى هذا المجال نريد أن نقول هنا أن الصوفى المسلم وهو فى أشد حالات تعمقه لحياته الروحية والوجدانية مترقيا بنفسه فى مدارج الحقيقة وغايته أن يسمو بروحه إلى ما يمكن أن يسمو إليه الإنسان من درجات الشفافية الروحية وصفاء النفس . حتى لو وصل إلى مكاشفة الحقيقة فى نور الحضرة الإلهية ، وفنى عن كل شىء حتى ذاته هو .

فان عقيدته فى ربه وإيمانه لا يمكن أن يشوبهما شىء من التصورات الحسية المخلة بمقام التنزيه الإلهى ، بحيث لو استنطق عن تصوره لربه لقال ماقاله الله عن نفسه « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير »

هذا هو التصوف الإسلامى . عبادة وحياة ، إيمان وعمل، زهد وجهاد وهؤلاء هم الصوفية المسلمون ، وشعارهم المعروف : نحن رهبان بالليل وفرسان بالنهار .

والإسلام دينهم ومنهج حياتهم الروحية والعملية، وعقيدتهم فى خالقهم خالصة نقية من كل مايخل بالتنزيه أو يلحق النقص بالخالق .

ويحق لنا الآن أن نتساءل ونحن بصدد هذه المقارنة عن مصدر التصوف الوجودى الذى ينسب إلى كير كجورد زعيم الوجودية

ونحن قدبينا من قبل أن مصدر هذا التصوف هو المسيحية البروتستانتية التى كثر فيها الخلط والتزييف والتحريف بسبب الثورة على الكنيسة ورجال المسيحية الكاثوليكية .

والنتيجة القريبة هنـــا أن التصوفين لاقرابة بينهما بحسب المصدر والأصل .

فهذا مسيحى ، وذاك تصوف إسلامى ، وقد بينا قبل قليل ما أنتهت إليه المسيحية المحرفة بجميع مذاهبها إلى انحراف فى العقيدة انحرافا أخل بعقيدة التوحيد ، كاعتقاد التثليث والاتحاد والحلول والتشخص ، ثم القول بالخطيئة الأصلية والتجسد والفداء ، وما إلى ذلك مما يتعارض مع حقائق المسيحية الصحيحة ، كدين سماوى ، وكير كجورد الذى كان يقول الوجود هو أن تكون مسيحيا وهو الذى اختار المسيحية نموذجا حقيقيا لوجوديته ، كما نوهنا بذلك من قبل، عندما اختار نفسه ليجتمع بها ويعبر

اغوارها، ويغوص وراء امرارها ويستمد منها تجربته الذاتية التي يمضى بها إلى الحقيقة اللا نهائية، لانه ادرك ما تنطوى عليه نفسه المتناهية، من الحقيقة الأبدية أو اللانهائية، حين اختار تجربته هذه وخاطر فى سبيلها بكل شيء حتى بنفسه، خاطر بالدين المقرر والعقل، والسلطان، والعرف، والزوجه، والولد، بل وجميع الناس. والاشياء واختار نفسه وحياته الباطنه وما تضعه فيه من ألم وقلق ويأس وخوف مما هو من أهم مقومات التجربة الوجودية الذاتية التى اختارها لكى يصل إلى الحقيقة اللانهائية.

وما هذه الحقيقه هل هى المثول أمام الله بالمعنى الذى يفهم فى الإسلام أو فى دين المسيح الحقيقى مجرداً عن كل تصور مادى وحسى، نترك الجواب لكير كجورد يحدد لنا المراد من هذه الحقيقه التى استهدفها من تجربته الذاتية. فان القول ما قالت حزامى كما يقولون، ومن ثم يحدد لنا الغاية من تجربته الصوفيه التى يريد صاحبنا أن يجعل منها صوفيه اسلاميه، أو يجعل من التصوف الإسلامى وجودية صوفية.

يقول كير كجورد فى يومياته التى كتبها منذ أول أبريل عام خمسه وثلاثين وثمانمائة وألف الميلاد [إن مسألة المسائل هى ان أجد حقيقه، حقيقة ولكن بالنسبه إلى، ان أجد الفكرة التى من أجلها أريد أن أحيا وأموت، وهو يضيف إلى ذلك قائلا: انه ينبغى — بلا شك — الاعتراف بوجود أمر أخلاقى، غير أنه لابد له ان يتمثل هذا الأمر المطلق حيا، وان يكون — باختصار — هو واياه شيئا واحداً، أو ألا يكون سوى تعبير عن وجوده الخاص. ومنذ تلك اللحظه، لم يكن كير كجورد يستطيع ان يتصور حقيقه تظل — على نحو ما — خارجية عنه].

وقد ظل كير كجورد يضمر مناقشة بينه وبين نفسه [والتى لم تنته إلا بانتهاء حياته، تلك المناقشة التى كانت تتغذى من قلقه الذى أقض مضجعه لانه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة، وانه قد ترك بينه وبينها فجوة، بدلا من

ان يلابسها ملابسه مطلقه . وهـذه هى كل مسألة الوجود الشاعرى التى كانت ماثلة دائما أمام ضمير كيركجورد دون أن تحل أبداً حلا كاملا وهى ان يلابس الحقيقة ويتحد بها ، وان يحياها بدلا من ان يتصورها بفكره، هذا هو المثل الأعلى الذى ينبغى ان تنزع إليه كل وجودية متماسكه][(١)].

ثم يتحدث كيركجورد عن حقيقه المتعالى أو اللامتناهى الذى يسعى للمثول أمامه وعن طبيعه هذا المثول فيقول [وذلك الشىء المتعالى الذى أتعاق واصطدم به فى وقت واحد اثناء معاناتى لوجودى، هو دائما متعالى — المفارقه — المطلقه التى هى الإنسان — الله — أى المسيح، ومن طريق صلتى به ، تلك الصلة التى ينبغى أن تكون معاصرة أعيشها أحقق ذاتى فيما تضمه هذه الذات من أبدية ، وأحصل بذلك على حالة السعادة الأخيرة .

والسر الذى ألمسه هنا (والذى يحدد أعمق ما فى الألم الذى يعانيه المتدين) هو بالضبط سر التعالى المطلق الذى من حيث هو كذلك — ليس له بالضرورة أى ارتباط بشىء سوى ذاته . وهو — مع ذلك — لا يوجد بالنسبه لى إلا فى الصلة التى لى معه — وبفضل وعى بهذه الصله المتناقضه أحقق بقوة الانفعال العاطفى كل ما فى الحياة الباطنيه من ثراء — عند ذلك تفضى الذاتيه إلى الموضوعيه الكامله ، ويجعلنى اتصالى بالمتعالى (اتصالا احياه ، لا مجرد اتصال أتصوره ، لانه فى جوهره ليس معرفه)ألمس مطلق الخاص وأحياه فى الوقت نفسه ، هذا هو سر المثول أمام الله — أو بتعبير أدق — كما لاحظ كيركجورد — أمام المسيح][(٢)] .

ومن هـذه النصوص ننتهى إلى القول بأن كيركجورد لم يخرج فى عقيدته عن المطلق أو المتعالى أو اللامتناهى الذى يسعى من خلال تجربته

---

(١) المذاهب الوجودية ص ٣٠

(٢) بحث فى اليأس ص ٢٢٤ نقلا عن المذاهب الوجوديه ص ٤٤

الصوفيه إلى الوصول إليه فيحقق وجوده بان يكون هو ذاته لم يخرج بهذه العقيدة عن العقيدة المسيحية المحرفة الخاصه فى الإله ، وهى العقيدة المخلة بالتوحيد كما وهنا به من قبل، إذ تصرح بالتشخص والإتحاد والحلول، حلول الذات الإلهيه فى المسيح — الإنسان — الإله على حد تعبير كير كجورد .

ونستطيع بعد كل ذلك ان نتساءل مع صاحبنا الاستاذ الجامعى :عن تلك الصلة التى اراد تأكيدها من خلال تلك المقارنه التى اشرنا إليها فى بدايه الموضوع واستند فى تأكيده هذا على توافق بين التصوفين فى بعض الالفاظ والمصطلحات وفى مدلولاتها ، فهل تبقى دعوى الصله ثابته ومؤكده بعد ما عرضناه من اختلاف التصوفين منزعا واتجاها ، مصدراً وغايه ، شكلا وموضوعا .

وبعد فقد رأينا الإكتفاء ببحث ما قمنا ببحثه ودراسته حتى الآن من قضايا ومباحث حول الفلسفه الوجوديه مرجئين ما بقى من جوانب لما لم نقم بدراستها فى هذا الكتاب إلى كتاب لاحق إن شاء الله.

أهم مراجع الكتاب

(١) أفيون الشعوب – المذاهب الهدامة تأليف عباس العقاد . الطبعة السادسة نشر دار الاعتصار بالقاهرة .

(٢) الانسانية والوجودية فى الفكر العربى تأليف عبد الرحمن بدوى نشر مكتبة النهضة المصرية .

(٣) التعريفات للجرجانى تحقيق ابراهيم الإبيارى ط دار الكتاب العربى بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م .

(٤) الزمان الوجودى تأليف عبد الرحمن بدوى . الطبعة الثانية ط دار النهضة المصرية ١٩٥٥ م

(٥) الصراع فى الوجود لبولس سلامه الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣م ط دار الكتاب اللبنانى بيروت .

(٦) القرآن الكريم .

(٧) المذاهب الوجودية تأليف ريجبيس جوليفيه ـ ترجمة فؤاد كامل مراجعة د / محمد عبد الهادى ابو ريده ط دار مصر للطباعة .

(٨) المعتبر فى الحكمه تأليف أبو البركات البغدادى ط دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند ١٣٥١ هـ .

(٩) المعجم الفلسفى تأليف د / جميل صليبا ط دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٨ م .

(١٠) الوجوديه والاسلام تأليف محمد ليب البوهى ط دار المعارف بمصر

(١١) الوجوديه فلسفة انسانية تأليف جان بول سارتر ـ ترجمه حنادميان ط دار بيروت للطباعة والنشر

(١٢) الوجودية ليست فلسفة انسانية تأليف جان كانابا ـ ترجمة محمد عيتانى ط دار بيروت للطباعة والنشر .

(١٣) الوجودية مذهب انسانى تأليف جان بول سارتر ترجمة عبد المنعم الحفنى - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤م ط الدار المصرية .

(١٤) تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى لمحمد سعيد العشماوى ط مطابع الدار القومية .

(١٥) تيارات فلسفية معاصرة للدكتور على عبدالمعطى محمد ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤م .

(١٦) فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية للدكتور حبيب الشارونى الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

(١٧) مدخل جديد إلى الفلسفة للدكتور عبدالرحمن بدوى الطبعة الثانية ١٩٧٩م نشر وكالة المطبوعات بالكويت .

(١٨) معنى الوجودية للدكتور عبد المنعم الحفنى - الطبعة الثانية ط دار مأمون للطباعة .

الفهرس

الموضـــوع	الصفحه

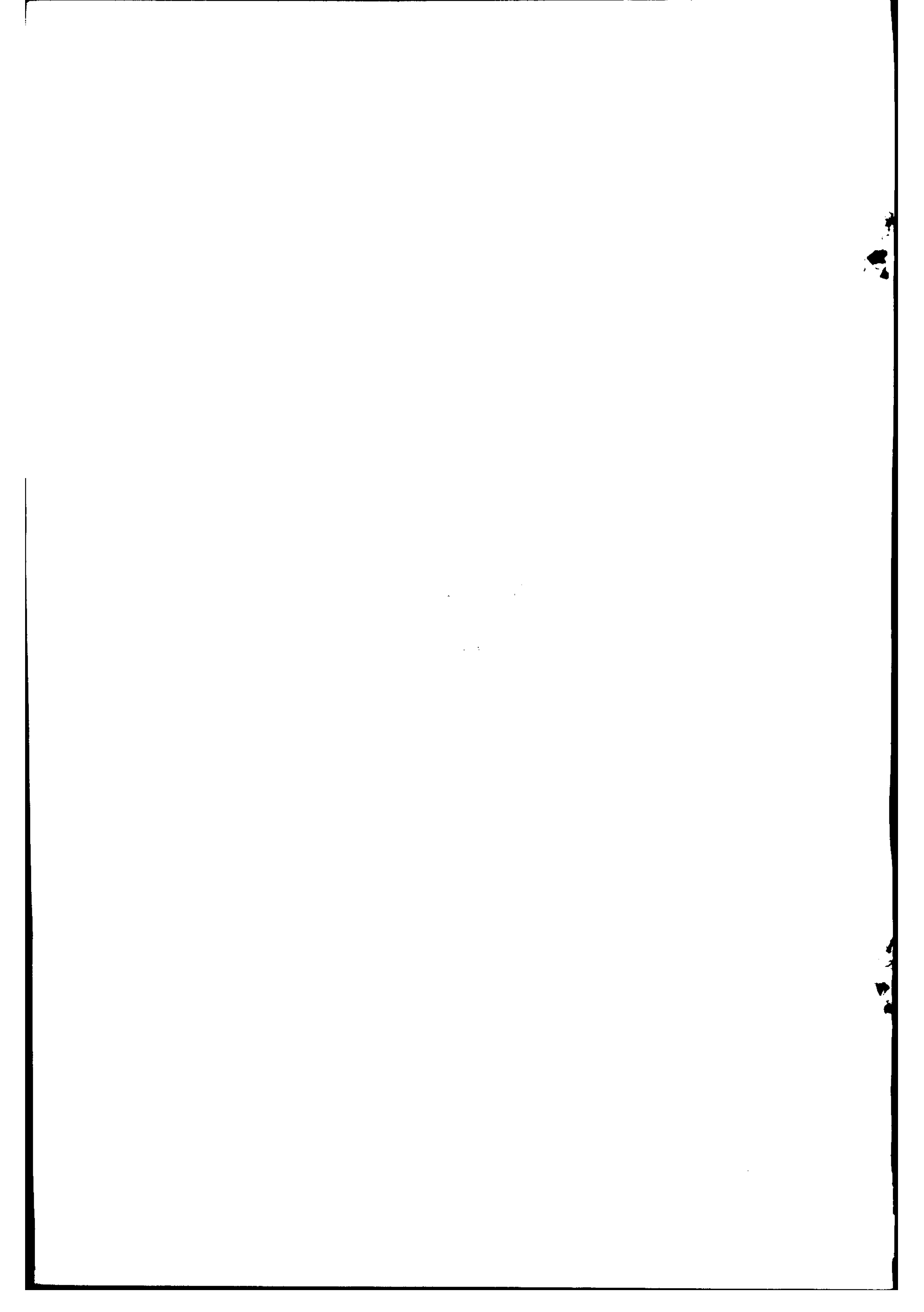
الموضـــوع	الصفحة

أهم التصويبات

خطأ	الصواب	الصفحة	السطر
ليننتز	ليبنتز	١٨	٥
يعروف	يعرف	١٨	٧
الالحاد	الإلحادية	١٨	١٣
الصغر	الصفر	٢١	٣
ذللق	ذلك	٢٤	١١
اسط	أبسط	٢٩	٤
المخارجية	الخارجية	٣١	٣
والقول	من القول	٣٨	٢
الذت	الذات	٣٨	٣
يذىر	يذكر	٣٨	٧
قربنا	مربنا	٤٢	١٥
مفهوماصدقاً	مفهوماً وماصدقاً	٤٣	٣
لـكون	كـكون	٤٣	٥
مل	مـــن	٥٣	١٧
والإضراب	والاضطراب	٥٤	١
مهزر	مهزلة	٥٤	٦
فتوى	فغوى	٥٥	٧
فان	أن	٥٦	٩
باراً	بار	٥٧	١٢
ولد إذا	ولد سبحانه إذا	٥٧	١٧
فهذا	هذا	٥٧	١٨

خطأ	صواب	الصفحة	السطر
يبرز	يسبرز	٥٩	آخر سطر
الشحص	الشخصى	٦١	٥
لوجوه الإنسان	لوجود الإنسان		
هذا العالم	فى هذا العالم	٧٠	٥
مقسربلا	متسربلا	٧١	١٩
المزايا لواحد	المزايا النوعية لواحد		
منهما	منهما	٧٥	٤
أحدهما إلتوعية	أحدهما		
إلى الآخر	إلى الآخر	٧٥	٥
الوجود	الوجودية	٧٥	٩
يحله	يجعله	٧٩	٢
فقا	فقال	٧٩	٨
إلا علمتنا	إلا ما علمتنا	٧٩	٩
أن فرد	أن الفرد	٨٢	٢١
لمتفرد	كمتفرد	٨٢	٢٢
المستقبل	المستقل	٨٤	١٠
ما يبدو	فيما يبدو	٩٤	٢٣
التغلب	التقليد	٩٧	١٣
التى تقبل	التى لا تقبل	٩٧	١٥
القرون	السفين	١٠١	٨
مباركاً	مبارك	١٠٢	١٣
وإلا فلا	وإلا فليس	١٠٥	١٨
ومثوليات	ومسؤليات	١٠٦	١٠
وهو	هو	١٠٦	١٨

خطأ	صواب	الصفحة	السطر
ويطى،	ويطفىء	١١٣	١٤
الذن	الذى	١٣٥	٥
لم يستطيع	لم ويستطع	١٣٦	١٩ ، ٢٠
بالعقائد	بالعقل	١٣٩	١٩
لا يفضى إلى	لا يفضى إلا إلى	١٤٢	٨
فضلت	أفضت	١٤٢	١١



رقم الإيداع بدار الكتب
٥١٠٥/١٩٨٦م